

NIETZSCHE UND BURCKHARDT

NIETZSCHE UND BURCKHARDT

ZWEI GEISTIGE WELTEN IM DIALOG

Von

Alfred v. Martin

3., veränderte und vermehrte Auflage

Wer wird nun, bei solchen Gefahren unserer Periode, der Menschlichkeit, dem unantastbaren heiligen Tempelschatze, welchen die verschiedensten Geschlechter allmählich angesammelt haben, seine Wächter- und Ritterdienste widmen?

Nietzsche (Schopenhauer als Erzieher)



19

45

Ernst Reinhardt Verlag AG · Basel

Wenn's ungluckbringende Menschen gibt, so sind es . . . jene koketten, stolzen, frechen Menschen, die sich dazu berufen glauben, alles zu ordnen, ihr Bildnis jedermann aufzupragen Verstanden und mißverstanden, machen diese viel Verwirrung . . . und verwusten damit menschliche Gemuter. Gut, daß diese Dämonen . . . selten erscheinen, wenige von ihnen können auf Generationen Unglück verbreiten

Herder

Es ist jedenfalls ein gefährliches Anzeichen, wenn . . . das Genie sich für etwas Übermenschliches zu halten beginnt

Nietzsche (Menschl. Allz. I, 164)

Nicht das ist die Gefahr des Edlen, daß er ein Guter werde, sondern ein Frecher, ein Hohnender, ein Vernichter

Nietzsche (Zarath. I. Vom Baum am Berge).

Und wenn ein Philosoph krank ist, so ist es beinahe schon ein Argument gegen seine Philosophie

Nietzsche (an Fährn u. Fräulein v. Seydlitz, Nov. 85)

Wahrlich, ich rate euch: geht fort von mir, und wehrt euch gegen Zarathustra! Und besser noch: schämt euch seiner! Vielleicht betrog er euch.

Nietzsche (Zarath. I: V. d. schenkenden Tugend, 3).

Das Mitleid schadet ohne Zweifel dem Fortschritt des Lebens. Aber unsere edlere Natur zwingt uns dazu

Darwin

Neue Erfindungen können und werden geschehen; allein es kann nichts Neues gedacht werden, was auf den sittlichen Menschen Bezug hat

Goethe

Inhalt

	Seite
Zur Einführung	7

Biographisches

I. Die persönlichen Beziehungen	11
Freundschaft? 11. – Der Verlauf 12. – Die Schranken 13	
II Das Verhältnis zu Basel und seine symbolhaltige Bedeutung	18
Verbundenheit und Kritik 18 – Basel contra Nietzsche 19 – Basels Einfluß auf Nietzsche 20 – Gastspiel oder Lebenssinn? 23.	

Die Typen

III Divergenz trotz gemeinsamer Bildungserlebnisse	25
Zwei Einsame 25. – Schopenhauer 26. – Kunstlernaturen 28. – Die Antike 29	
IV. Soziologisches	32
Die Gegensätze 32 – Burckhardt verglichen mit Erwin Rohde 34.	
V. Klassische und romantische Natur	36
Der Gesunde und der Kranke 36 – Normatives und subjektivistisches Denken 38. – Zwei Generationen und ihr Verhältnis zu Goethe 40. – Rich Wagner 43 – Klassische Sehnsuchte einer romantischen Seele 46.	
VI. Vita contemplativa und aktivistisches Denken	49
Objektive Erkenntnis und gesetzgebender Wille 49. – Historische Wahrheit und Gerechtigkeit 51. – Wahrheit als Weg zur Freiheit 52. – Was ist fruchtbar? 54 – Geschichtlich verwurzeltes und revolutionäres Denken 54. – Verteidigung des Geistes 57	
VII. Zweierlei Menschsein und zweierlei Philosophieren	58
Normative Wertideen und ästhetisierende Lebensphilosophie 58. – Das Problem der Wahrheit 59. – Destruktionismus und Humanis- mus 60	

Kritik der Zeit

VIII. Negationen und Positionen	63
IX. Masse	65
Mittelmaßigkeit 65. – «Geist» des Kapitalismus 66. – Das Problem der Bildung 67.	
X. Macht	69
Die Frage der «Grenzen» 69. – „Apolitie“ 70. – Antipolitische Macht- romantik 71 – Bismarck 73. – Militarismus, «Realpolitik», Nationalis- mus, Antisemitismus 74 – Zentralismus 77.	
XI. Ende der Freiheit?	77
Eliminierung des «bürgerlichen» Menschen? 78. – Perspektiven der Zukunft 80.	

	Seite
Das Geschichtsbild als Ausdruck der Weltanschauung	
XII. Der humanistische Ansatz	83
XIII. Antike und Humanität	85
Allgemeines 85. – Homerische oder „dionysische“ Welt? 89. – Realismus und Idealismus 92. – Was ist „aristokratisch“? 94. – Individualistisches und «klassisches» Persönlichkeitsideal 95. – Sokrates 95. – Epikur 100. – Die Skeptiker 101. – Plato 102. – Die griechische Religion 106. – Die Religion und die Kunst 108.	
XIV. «Gefährliches» Leben	109
Bürgerliches Allzubürgerliches 109. – Zweierlei Motivationen 110.	
XV. Individualismus und «Große»	113
Entwicklung zur Individualität 114. – Historische Große 115. – Ethos 117. – Immoralismus 119.	
XVI. Die Leidenden	121
Mitleid 122. – Grausamkeit 123. – Die Besiegten 124. – Taxation des Erdenlebens 125. – Egoismus als weltgeschichtlicher Faktor 125.	
XVII. Geschichtsmetaphysik	126
Der überindividuelle Maßstab 126. – Die Notwendigkeit des Bösen 127. – Die Welt als «Ordnung» 128.	
XVIII. Humanismus und Christentum	129
Christlicher Humanismus 129. – Renaissance und Moderne 130. – Kulturelle Verdienste der mittelalterlichen Kirche 130. – Religion und Askese 133. – Christliche Kunst 133. – Antichristliche Geschichtsauffassung 134.	
XIX. «Aristokratische» Kultur	135
Vornehme und unvornehme Kulturen 135. – Distinguierte Urbanität 136. – «Übermenschen» als Unmenschen 137. – Das «klassische» Ideal 139.	
XX. Der Weg in die europäische Revolution	143
Die Reformation 143. – Voltaire und Rousseau 143. – Die permanente Revolution 147.	
XXI. Der «Übermensch» als «Herr der Erde»	148
Napoleon und die Revolution 148. – Der Begriff „vornehm“ 149. – Napoleon als «Herrenmensch» 149. – Der Parvenu und Despot 150.	
XXII. Europa — und die Frage von Freiheit und Macht	152
Das handelnde «Individuum» 152. – Macht und Übermacht 153. – Die Idee Europa 154. – Griechen und Römer 154. – Der Staatsmann als souveräner „Künstler“ 155. – „Feinde Europas“ 155. – Möglichkeiten des Massenzeitalters 157. – Weltstaat und Kleinstaat 157. – Nationalpolitik 158. – Neuer Menschentyp 159. – „Falsche“ Ziele 160.	
Schluß	
XXIII. Europa und die Nationen	161
Deutschtum 161. – Französische Kultur 162. – Paris und Rom 168. – Die Kultur Italiens 169. – Judentum 171. – „Die Kultur Alteuropas“ 173.	
Ergänzungen und Belege	175

Zur Einführung

Das biographische Verhältnis zwischen Nietzsche und Burckhardt — das anfängliche, doch nur episodische Zu- und Miteinander und das endgültige Auseinander — besitzt einen Symbolgehalt, den auszudeuten diese Schrift sich zum Ziel setzt. Nur solange konnte Burckhardt sich irgendwie verbunden fühlen mit Nietzsche, als dieser noch nicht (oder mindestens noch nicht ganz) «er selbst» war, d. h. noch nicht der Vertreter einer klar antihumanistischen, dezidiert antichristlichen und offen wissenschaftsfeindlichen Haltung; in dem Grade, in welchem Nietzsche dieses «sein Eigentliches» enthüllte, wurde die Trennung unvermeidbar. Diese Trennung verstehen in ihrer innerlichsten Notwendigkeit, heißt daher, an weltanschaulich entscheidende Punkte ruhren. (Auch die unweigerlich zu treffende Auswahl aus der Überfülle des quellenmäßigen «Materials» mußte diktiert werden von der thematischen Absicht, Burckhardts Bruch mit Nietzsche verständlich zu machen.) Dieser Bruch, wiewohl Burckhardt ihn bei sich vollzog, ohne ihn dem Andern offen zu notifizieren, ist als geistesgeschichtliches Faktum objektiv von größerer Bedeutungsschwere als Nietzsches Bruch mit Richard Wagner, eine so große Rolle dieser in Nietzsches Biographie immer spielen mag.

In solchem Zusammenhange durften zwar gewiß auch diejenigen Charakterzüge Nietzsches nicht vernachlässigt werden, welche wenigstens zeitweilig — aber doch eben nur zeitweilig — ein positives Verhältnis Burckhardts zu Nietzsche möglich machten; der leitende Gesichtspunkt aber konnte nur der sein, vor allem jene anderen und immer mehr dominierend werdenden Züge Nietzsches herauszuheben, welche in dem Grade, in dem sie hervortraten, Burckhardt zwangen, sich von Nietzsche immer mehr zurückzuziehen. Und wenn bei solcher Betrachtungsweise „die fragwürdigen Seiten Nietzsches besonders sich abheben“¹, dann ist dies Ergebnis eben ein unvermeidliches.

Wie im Biographischen das Definitivum wichtiger ist als die Episode, so muß auch, wo das Gesamtbild eines Denkens entworfen wird, der Nachdruck auf alles «Letzte» gelegt werden und nicht auf

das, was nur praliminarisch, intermediar und peripher ist. Auf's Letzte gesehen aber ist Nietzsche der Denker, welcher „die gesamte abendlandisch-christliche Kultur in Frage stellt“². Er ist „der unbedingte Kämpfer“ nicht nur „gegen die Kultur des bürgerlichen Europas“³ in irgend einem engeren Sinne von «Bürgerlichkeit», sondern gegen die ganze Kultur des ganzen „alten“ Europas. Diese beruht, in ihrem weitesten Sinne, auf drei grundlegenden geistigen Faktoren: dem christlichen Ethos, dem humanistischen Bildungsideal und dem Geiste wissenschaftlicher Objektivität; und Nietzsche ist derjenige, welcher „allen dreien den Kampf ansagt“⁴. „In die mit ihm und durch ihn zu Ende gegangene Epoche der deutschen Humanität“ gehört Nietzsche doch nur als der, der „sie zugleich auflöst und zersetzt“; er bedeutet hier dasselbe, was der ihm „so verhängnisvoll verwandte“ Heine in seinem Verhältnis „zur eigentlichen deutschen Romantik“ zu bedeuten hat: „er zersang eine Welt, aber er tonte keine neue, er zertrummerte Tempel, aber er baute keine . . .“⁵

Nun heimst Nietzsche in den landläufigen Darstellungen allzu billigen Ruhm ein, wenn man, wie es immer beliebter geworden ist, ihn — für sich allein genommen — seiner «Zeit» gegenüberstellt als einer Zeit des geistigen Verfalls: wie wenn er als Einziger die Stimme erhoben hätte gegen die *Décadence* in Religion und Kultur, in Bildung und Wissenschaft. «Wurdige» Gegner aber hat Nietzsche selbst, mehr als einmal, sich gewünscht. Einen solchen erhält er hier wenigstens posthum — in dem Manne, den seinen Freunden beizuzählen er nicht aufhören mochte, in dem den geistigen Gegner zu erkennen seine persönliche Verehrung beharrlich sich weigerte. Dieser Mann steht in nicht weniger scharfem Gegensatz zu seiner Zeit als Nietzsche, aber in einem positiv anders bestimmten Gegensatz und darum in einem Gegensatz auch zu Nietzsche: als ein Humanist, dessen aus christlicher Substanz genährtes Ethos von unbezweifelbarer Echtheit und dessen Wissenschaftlichkeit alles andere als «alexandrinisch» ist. Hier muß Nietzsche, als agonaler Kämpfer, sich stellen zu einem wirklichen Wettstreit: nicht mit dem Anonymum einer ratlos gewordenen «Zeit», sondern mit der klar konturierten Persönlichkeit eines ihm ebenbürtigen Geistes — ganz anderen Typs, doch nicht minder ungewöhnlichen Niveaus. Dieser «bürgerliche» Mensch hält die bürgerlichen Ideale hoch: die geistige Freiheit und die Tradition, die sachliche Objektivität und die sittliche Gerechtigkeit.

Und das Seltsame: — wenn der Verkünder einer „kraft“strotzend-aktivistischen Philosophie „des Lebens“ in «kontemplativer» Geistigkeit sonst nur ein „Schwache“-symptom sieht und gar für «historisch» gerichtetes Denken sonst nur eine wenig verhüllte Verachtung übrig hat, — vor dem einen Jacob Burckhardt neigt er sich: für ihn hat er stets eine persönliche Exemption bereit⁶. Wenn «Humanität» doch mindestens dem späteren Nietzsche sonst eine Fragwürdigkeit ersten Ranges bedeutet, — die (sogar ausdrücklich beim Namen genannte⁷) Humanität Jacob Burckhardts zwingt ihm bis zuletzt⁸ einen gleichbleibenden, ja sich steigernden höchsten Respekt ab. Vor der Gestalt dieses „weise Wissenden“⁹ steht Nietzsche mit ähnlicher Reverenz, wie er sie unwillkürlich immer wieder empfindet vor der Figur Goethes, der ihm doch nicht weniger wesensfremd ist. Und Burckhardts immer weiteres Distanznehmen entruckt dessen Bild für Nietzsche nur in die verklarten Höhen des fast schon Legendären¹⁰. Es gibt in Nietzsche etwas, das da — scheu, doch wie gebannt — immer wieder emporblickt.

In diesem sonderbar widerspruchsvollen Menschen, dem es sonst nahezu unerträglich war, jemanden als «gleichrangig» anzuerkennen¹¹, war doch zugleich auch ein Trieb, zu verehren¹². Jacob Burckhardt ist der Einzige¹³, demgegenüber Nietzsche zeit seines Lebens der Aufschauende geblieben ist¹⁴.

Und damit hat er selbst der Nachwelt das Recht gegeben, ihn Burckhardt gegenüberzustellen: auf daß sie beide mit und an einander sich messen — im Angesichte ihrer Zeit. Zwar Burckhardts unpathetische Art hatte eine Kur zum „Richter“¹⁵ lachend abgelehnt. Wir aber dürfen fragen, welcher der beiden Männer des Geistes Wesentlicheres, Bleibenderes uns zu sagen habe: ob der, welcher (um einen Kierkegaard-Ausdruck im Nietzsche-Sinn zu verwenden) den „Sprung predigt, ohne doch zu wissen, wo dieser Sprung landen solle und werde, — oder der, welcher, die große europäische Kulturtradition fortsetzend, einem von ihr abgefallenen Geschlecht es vorlebt, daß solches Erbe — verpflichtet.

* * *

Natürlich sind jeder Darstellung ihre durch Blickrichtung und Methode gegebenen Grenzen gesetzt. Man kann gewiß sich auf den Standpunkt stellen, „ein Mann vom geistigen Range Nietzsches habe

den Anspruch, mit eigenem Maßstab gemessen zu werden“, weil nur so ihm „volle Gerechtigkeit“ widerfahren könne¹⁶; dann aber lehnt man die ganze Idee ab, die der hier vorgenommenen Konfrontierung zugrunde liegt, — und gerade in dem „imaginären Dialog“, den Nietzsche und Burckhardt hier gewissermaßen miteinander führen, hat die Kritik¹⁷ den besonderen Reiz der Darstellung gefunden. Und wenn, der Intention des Buches zufolge, das Gewicht auf die Herausarbeitung des Typischen der beiden Persönlichkeiten gelegt und somit „vieles von der einmaligen persönlichen Prägung“¹⁸ allerdings verlorengehen, mancher Wunsch nach der biographischen Seite hin¹⁹ also notgedrungen unerfüllt bleiben mußte, — so durfte dies Bedenken doch wohl zurücktreten, wo ein überindividuelles, ja überhistorisches Interesse im Vordergrund steht: das an der entwickelten geistigen Problematik als solcher²⁰. Geistesgeschichte in ihrem letzten Verstande ist ja „Geschichte des Ringens um geistige Werte“²¹.

* * *

Nietzsche hat sein Verhältnis zu Jacob Burckhardt hinaufstilisiert zu einer bedeutenden Freundschaft²²: Dichtung mußte der Wahrheit nachhelfen, um das Wunschbild als Wirklichkeit vorzutauschen. Die Schwester, vielleicht bona fide, machte sich zur pietätvollen Fortsetzerin dieser Tradition²³. Die Befreiung des wirklichen Bildes von diesen Übermalungen gehört zu den großen Verdiensten der Overbeckschen Nietzsche-Erinnerungen und des Werkes von Bernoulli²⁴. Schließlich, nach mancherlei Vorarbeiten²⁵, versuchte Edgar Salin die erste umfassende Darstellung²⁶. Doch stellt diese sich auf einen unmöglichen Standpunkt. Bemüht, nietzschescher zu sein als Nietzsche, glaubt sie auf Burckhardt herabsehen zu dürfen, was Nietzsche — gerade Burckhardt gegenüber — so fernegelegen hat. Und vor allem übersieht sie gefussentlich, daß die beiden Menschen und Denker von Haus aus konträre Typen darstellen²⁷.

Biographisches

I. Die persönlichen Beziehungen

Von der menschlichen Beziehung zwischen Nietzsche und Burckhardt kann kein unvoreingenommener Beurteiler ihres Briefwechsels und der sonstigen einschlägigen Zeugnisse den Eindruck einer wirklichen Freundschaft gewinnen¹. Zu stark ist die Disproportion in dem beiderseitigen Verhältnis zueinander. Immer bleibt Nietzsche — äußerlich und innerlich — der Werbende, während Burckhardt sich kuhl (wenn auch mit leichten Abwandlungen in der Temperatur) zurückhält: offenbar im Bewußtsein der von Haus aus angelegten Spannung. Nietzsche möchte sich über deren Bestehen zwar immer wieder Illusionen machen, muß darob aber nur immer neue Enttäuschungen erfahren: um so tiefere, je weiter die Richtung seiner geistigen Entwicklung ihn von demjenigen Boden, der ihnen ursprünglich noch gemeinsam war, hinwegführte — bis hin zur unvermeidbaren (wenn auch wortlos sich vollziehenden) Krise und dem faktischen Auseinanderfallen der menschlich-geistigen Beziehung.

Als Burckhardt sich schon längst stillschweigend zurückgezogen hatte, hat Nietzsche noch² die „große Gunst“ gepriesen, daß die Basler Jahre eine „herzliche Annäherung“ zwischen ihm und Burckhardt zustande brachten. Doch diese Herzlichkeit war wohl einseitig genug. Und bei der früheren Äußerung Nietzsches³, daß er sich mit Burckhardt zusammen, wie nur mit ganz „wenigen“ Menschen, „wirklich wohl fühle“, war wohl ebenfalls der Wunsch der Vater des Gedankens. So sucht und sucht Nietzsche denn auch immer wieder in seinen Briefen an Burckhardt nach der rechten Anredeform, die dem eigenen Empfinden und Bedürfnis einigermaßen Ausdruck gebe, ohne dem offenbaren Willen zur Distanz bei Burckhardt, ohne der objektiven Situation zu nahe zu treten. Und so rettet sich der Wunsch, Burckhardt etwas zu sagen von den Gefühlen „dankbarer“, „unveränderlicher“, „Treue“, „herzlichen“, „Vertrauens“ und „großer Liebe“, die

er gegen ihn empfinde, wenigstens in die Schlußwendungen der Briefe³, während Burckhardt im ganzen — mit geringen Abwandlungen — formell, unpersonlich, konventionell, ja steif korrekt erwidert. Wiederholt äußern Nietzsches Briefe das spontane Verlangen nach einem Gespräch mit Burckhardt⁴: „O waren Sie hier!!“ Nichts dergleichen liest man bei Burckhardt. „Ein einziges Wort von Ihnen würde mich glücklich machen“, fleht noch ein Vierteljahr vor Nietzsches Zusammenbruch ein Postskriptum⁵: zu einer Zeit, da Burckhardt schon seit zwei Jahren sich in konsequentes Schweigen hüllte.

Und Nietzsche wußte wohl, warum. Längst schon hatte ihm „geahnt“, daß seine Schriften Burckhardt „wehe taten“ — der Zarathustra „noch mehr“ als schon die vorangegangenen⁶; und Burckhardt hatte ihm das nur bestätigen können: „Sie machen es den Sterblichen schwer“ — und „diesmal ganz besonders.“⁷ Und jedesmal, wenn Nietzsche eine neue Schrift an Burckhardt absendet, tut er es „nicht ohne eine gewisse Unruhe“, ob er ihn wohl bitten dürfe, „noch einmal“ ihm „Gehor zu schenken“⁸.

Hatte nicht in der Tat schon die zweite Unzeitgemäße als eine Art moralischer Zwang zur „Rechtfertigung“ seiner Historiker-Existenz vor dem angreifenden und fordernden Philosophen auf ihn gewirkt? — auch wenn er, in seiner so höflichen wie bescheidenen Weise, zu verstehen gab, daß er eine solche Rechtfertigung nicht eigentlich nötig habe⁹. Und schon hier beginnen die — dann so erheiternd oft wiederkehrenden — Entschuldigungen Burckhardts mit seinem so «unphilosophischen» „armen Kopf“, der dann nachher — mit Anspielung auf den großen Altersunterschied — noch weiter entschuldigt wird als der „alte“ Kopf, über dessen (durch den engen Horizont des Historikers «beschränkte» und durch Altersschwäche «verminderte») Fassungskraft alle diese Philosophoumena „weit hinaus“ gingen, so daß er da „nicht mitkommen“ könne, nachdem er „zeit-lebens“ zu „oberflächlich“ gewesen sei und man „in seinen Jahren“ „höchstens alter und schwächer“ werde¹⁰. Nun lagen Burckhardt die von Nietzsche behandelten Dinge gewiß nicht fern; und was die Art betraf, wie er sie behandelte, so wurde Burckhardt schon offenerziger, als er bekannte, diese Art sei freilich dazu angetan, in ihm jene Gefühle von „Furcht“ und „Schwindel“ zu erregen, wie sie einen „alten Mann“ (Burckhardt schreibt das immerhin noch zwölf

Jahre vor Aufgabe seines Lehramts) wohl befallen mögen angesichts eines waghalsigen jungen Felskletterers, den er „schwindelfrei auf den höchsten Gebirgsgraten sich herumbewegen“ sieht. „Schwindelnde Felsgrate“ — so empfand er schon das Terrain von „Menschliches Allzumenschliches“; ebenso, zwei Jahre darnach, das der „Morgenrote“, und hier ging ihm nun „gar manches allerdings wider den Strich“ — wie er ehrlich bekannte, nachdem Nietzsche das ja doch schon „erraten“ habe¹¹. Der Zarathustra endlich wirkte auf Burckhardt dermaßen „erzurnend“, daß er erst hatte schreiben wollen, von „jetzt“ an fürchte er in Nietzsches Gegenwart „stumm bleiben“ zu müssen¹²; und nur weil er diesen Satz, der im Entwurf stand, dann — seiner behutsamen Art gemäß — doch unterdrückte, konnte Nietzsche hernach, bei der nächsten und letzten persönlichen Begegnung, so erstaunt sein über das Wenige und seltsam Klingende, was Burckhardt da einzig „herausbrachte“, weil er eben nur noch den Wunsch, auszuweichen, haben konnte; denn zu Nietzsche irgend „etwas über den Zarathustra sagen zu müssen“, konnte für ihn wirklich nur noch todliche „Verlegenheit“ sein — Nietzsche freilich verstand die Situation sehr wenig, wenn er, im Versuch sie ironisch zu meistern, sich hier eine „spaßhafte“ Verlegenheit einzureden suchte¹³. Die beiden haben sich seitdem nicht wiedergesehen; und in dem einzigen und letzten Briefe, den Burckhardt noch, reichlich zwei Jahre später, an Nietzsche richtete, fand er es angemessen, das auf die „vollkommene Hochachtung“ folgende „getreu ergebener“, das im Entwurf stand, bewußt herabzustimmen zu einem „stets ergebenen“¹⁴. Daß Nietzsches spätere Bucherzusendungen Burckhardt nur noch in steigende „Verlegenheit“ versetzten, muß sogar Nietzsches Schwester — ungeachtet ihrer bekannten Tendenz zur Schönfärberei in allem den Bruder Betreffenden — als eine „Einsicht“ buchen, der sie sich bei dem Besuch, den sie 1895 dem greisen Burckhardt in Basel abstattete, „nicht verschließen konnte“¹⁵.

Doch hat sich wohl stets und von allem Anfang an der Verkehr zwischen Nietzsche und Burckhardt in ganz bestimmten und zumeist recht engen Grenzen gehalten. Nicht nur eine nachträgliche und sehr späte Äußerung Burckhardts¹⁶ besagt, daß ihr „Verkehr“ auf „nicht häufige“ Diskurse beschränkt geblieben sei, sondern auch schon eine sehr frühe Bemerkung¹⁷ geht lediglich dahin, daß er mit Nietzsche „bisweilen“ „konversiere“. Und wieder wird auf das Fehlen einer

„philosophischen Ader“ verwiesen, demzufolge sich Burckhardt nicht ohne Schwierigkeiten in Nietzsches „Sprache“ habe „ausdrücken“ können. Wenn Burckhardt indes daraus weiter ableitet, daß dieser Verkehr, wie er bereits von Nietzsches Berufung nach Basel an „erkannt“ hätte, Nietzsche „in seinem Sinne nichts“ habe „gewahren können“, so steht dem — ganz abgesehen davon, daß der Schopenhauerianer Burckhardt natürlich keineswegs ein philosophisch hoffnungsloser Fall war, und daß ja auch Nietzsche damals noch sehr fest zu Schopenhauer hielt, — jedenfalls Nietzsches lebenslanges Bemühen um Burckhardts Freundschaft entgegen: blieb ihm doch ein Gefühl „tiefer Dankbarkeit“ und „Pietät“ für den „Erzieher und Wohltäter“, den „großen, größten Lehrer“, bis in die beginnende geistige Umnachtung hinein, da aus unergründbaren Tiefen ein „Du“ aufsteigt als die rechte Anrede an den, den er doch gleichzeitig „über“ sich empfindet¹⁸ — so wie er auch noch ganz zuletzt ihm in seinen Schriften ein Denkmal zu setzen suchte, indem er „mit außerordentlichen Ehren“¹⁹ seiner gedachte.

Doch er wußte freilich längst, daß dies eine unglückliche Liebe war. Schon Burckhardts Antwort auf die „Morgenröte“ hatte er „so ein kleinlautes, verzagtes Brieflein“ genannt; alles, was man ihm sage, sei so „ferne, ferne, ferne“²⁰. Und weil Burckhardt der nunmehrigen Position Nietzsches in der Tat so unendlich ferngerückt war, konnte er ihm auch keine anderen Briefe — und schließlich überhaupt nicht mehr — schreiben. „Das «silentium» um mich nimmt überhand“, bekennt Nietzsche bei der Übersendung von «Jenseits von Gut und Böse» an Burckhardt²¹, dessen Dank für dies Werk — wenige Tage später — sein letztes Wort an Nietzsche war²². Seitdem schrieb nur Nietzsche noch an ihn weiter. Und nachdem Burckhardt schon die Korrespondenz mit ihm eingestellt hatte, hielt Nietzsche seinerseits noch gerade ihn und Taine „einstweilen für seine einzigen Leser“, — freilich nur um hinzuzufügen: und „nicht einmal ein Buch für sie“ sei «Jenseits von Gut und Böse». Und dann der hellsichtige Einblick in seine Tragik: „Dies ist Einsamkeit: — ich habe niemand, der mit mir mein Nein und mein Ja gemeinsam hätte.“²³ Das war es. Und weil Burckhardt in manchem ein anderes Nein und schließlich in allem ein anderes Ja hatte als Nietzsche, konnte er nur noch diejenige Form der Rücksichtnahme beobachten, die darin bestand, sich ein den andern schonendes Schweigen aufzuerlegen.

Erwin Rohde, der einst Nietzsche wirklich ein naher Freund gewesen war — anders als Burckhardt —, hatte sich ja schon früher von Nietzsche zurückgezogen²⁴. Der ganz ähnliche Lauf, den die Dinge hier nahmen²⁵, mit der Folge, daß hier eine Freundschaft rettungslos zerbrach, die einst wirklich eine gewesen war, zeigt, daß humanistische Menschen wie Burckhardt oder Rohde sich von Nietzsches späterem Wege notwendigerweise scheiden mußten^{25a}. Auch Rohde gehört zu den ganz gewiß nicht Geistlosen, aber nüchtern Bleibenden, deren Auge, besonders seit dem ersten Zarathustra, mit Grauen Nietzsche immer halbsbrecherische Pfade wandeln und immer mehr den Boden unter den Füßen verlieren sieht. Auch er empfand als etwas ihm unsagbar „Fernes“ das immer stärker hervortretende „Exzentrische“ an Nietzsche²⁶; und schließlich²⁷ antwortete auch er (sogar schon früher als Burckhardt) nicht mehr. Als Rohde dann in Leipzig Nietzsche wiedersah — zum erstenmal nach zehn Jahren, und zum letztenmal für immer —, da spürte er nichts als eine ihm „völlig unheimliche“, „unbeschreibliche Atmosphäre der Fremdheit . . . : als käme er aus einem Lande, wo sonst niemand wohnt“. Und Nietzsche wußte: so ging es ihm „mit allen Menschen“, die ihm lieb, die ihm Freunde waren (er schrieb es an Rohde), — man lebte „wie in verschiedenen Welten“, so wenig hatte man noch gemein —, „ganz allein“ war er: „Soweit habe ich's nun wirklich gebracht.“ „Wie ein Fremder, Ausgestoßener“ kam er sich vor (so schrieb er der Schwester).

Dabei hatte Burckhardt — anders als Rohde, der bereits auf «Menschliches Allzumenschliches» mit aller Heftigkeit reagierte, — an diesem Werk noch seine (wenn auch „gemischte“) Freude gehabt, „staunend“ ob der „freien Fülle“ des Nietzsche'schen Geistes, die ihn an die großen französischen Moralisten erinnerte: so wie er auch weiterhin (in der «Morgenröte», der «Fröhlichen Wissenschaft», dem «Zarathustra») den „ungeheuren Reichtum“, die „kühnen Perspektiven“, die „Horizonte und Tiefen“ „bewunderte“ und sich von solchem geistigen „Genuß“ „immer wieder anziehen“ und „begeistern“ ließ²⁸. Er verkannte keineswegs den „außerordentlichen“ Menschen²⁹. Und im Zeichen des Voltaire'schen esprit classique gab es wohl Berührungen zwischen ihm und jenem Nietzsche, der (in der Periode von „Menschliches Allzumenschliches“) sich zu Sokrates (und Montaigne) bekannte, der für die clarté und für die „Regel“ (statt für

„die Ausnahmen“) war, der für „Maß und Mitte“ einen bei ihm unerwartet wirkenden Sinn bezeugte, der gar noch von dem Wert einer „vita contemplativa“ und dem Unwert „großer Politik“ reden konnte³⁰. Freilich blieb es eben doch auch hier bei einer „Mischung von Furcht und Vergnügen“³¹.

Nietzsche war von je ein „paradoxer“ Denker; und solange seine Paradoxien sich im Bereich des „Ästhetischen“ hielten, hatte auch Burckhardt viel Sinn dafür³². Auch war er tolerant genug, um sich — wenigstens solange ihm nur „manches“ „wider den Strich“ ging — auf den Standpunkt stellen zu können, „sein Strich brauche ja nicht der einzig wahre zu sein“³³. Die Gefahr aber war von Anfang an, daß Nietzsche seine „ästhetischen Paradoxien“ ernster und intoleranter nahm. Und andererseits: wenn Burckhardt als historischer Denker sich vorzugsweise von Nietzsches historischen Paradoxen angeregt fühlte, bei denen so „hubsch vieles, im Gegensatz zum jetzigen Consensus populum, auf den Kopf zu stehen“ kam³⁴, so distanzierte er sich doch gleichzeitig für seine Person von dieser Manier: er seinerseits verzichtete auf Nietzsches „Art von Lichtern“. Burckhardt konnte an Paradoxien wohl ein ästhetisches Vergnügen empfinden; seine ernsthaften Probleme aber lagen in einer anderen Sphäre. Gewiß hatten Nietzsche und Burckhardt, zunächst wenigstens, eine „Menge Voraussetzungen“ gemein; aber „laborierten“ sie wirklich auch „an den gleichen Problemen in ähnlicher Weise“, wie Nietzsche gern glauben wollte³⁵? Es gab bei Nietzsche „Blicke in die Zeit“, welche Burckhardts „höchste Teilnahme“ erregten: Apperçus über Sekurität und gefährliches Leben, über die „jetzigen Herdenmenschen“ und die Demokratie, „ganz besonders aber über die künftigen Starken auf Erden“³⁶. Doch wenn Burckhardt sein Interesse immer wieder auf das „historisch“ Interessierende einzuengen scheint³⁷, so bedeutet das keineswegs ein Haftenbleiben in abgezirkeltem Kreise, in dem ihm Nietzsches Urteile „am ehesten verständlich“ seien, als reichte sein Horizont nicht weiter, es ist vielmehr auch dies nur eine Form der Distanzierung, ja eine — echt burckhardtisch-«versteckte» — Art von Kritik an dem, was Nietzsche — über das Historische hinaus — «will», und wobei Burckhardt ein der Ironie nicht ermangelnder „Schwindel“ befallt.

Der eigentliche Stein des Anstoßes und des Ärgernisses für Burckhardt lag zunächst — und solange Burckhardt Nietzsche „noch öfter

sah“ — noch nicht zwischen ihnen: Nietzsches „Verehrung der Gewaltmenschen und Outlaws“, mit der Burckhardt „niemals“ etwas zu schaffen gehabt hat, wie er später mit aller Bestimmtheit erklärte³⁸. Ausgesprochen hätten sie sich nie darüber, ihre Diskurse seien stets „friedlich“ gewesen. Mußte aber die Glorifizierung des Gewaltmenschen in Burckhardts Augen nicht mindestens ebenso sehr Frevel sein und Abscheu erregen wie jenes Gewaltmenschentum selbst?, das Burckhardt in der «Kultur der Renaissance» ja klar genug gezeichnet hatte: als psychologisch interessant und ästhetisch nicht ohne Reiz, mitunter selbst groß in seiner Genialität, aber ruchlos, ja teuflisch. Und nun steckte in dem Verherrlicher solcher Gewaltmenschen selbst ein (geistiger) Gewaltmensch. Mochte gewiß auch er psychologisch eine höchst interessante, ästhetisch eine äußerst reizvolle Figur und seine Genialität unbestreitbar sein, die unvermeidliche Endreaktion war klar. Schon in der „Frohlichen Wissenschaft“ mußte Burckhardt, der so Zurückhaltende, „eine Anlage zu eventueller Tyrannei“ konstatieren³⁹. Wer so wie Nietzsche die eigene Person absolut setzte — und konsequenterweise in der Selbstvergottung endete —, mußte ja immer auch bereit sein zum „Wehtun“⁴⁰, zum Zufügen „großer Schmerzen“⁴¹. Wie aber konnten die, auf die Länge, hingenommen werden von einem, der jenen Anspruch nicht anzuerkennen vermochte, der ihn vielmehr als Anmaßung, als Hybris empfinden mußte? Doppelt bei einer so tiefen inneren Bescheidenheit, wie sie zu Burckhardts Natur gehörte.⁴² Nietzsches ganze Art aber forderte — je länger je mehr — einen blinden Enthusiasmus⁴³; und selbst die ungleich tiefer gehende Freundschaft zwischen Nietzsche und Overbeck mußte darunter leiden, daß — wie Burckhardt — auch Overbeck jener Forderung zu genügen innerlich nicht bereit war.⁴⁴ Die Reserve Nietzsche gegenüber war bei Burckhardt von allem Anfang an da⁴⁵; das Ende seiner Gefühle für jenen aber konnte nur „Entsetzen und Grauen“⁴⁶ sein.

Zu einem „Gipfel“ strebten sie beide. Und dem alten Burckhardt war es vergönnt, jenen Gipfel „heiterer Lebensweisheit“ auch wirklich zu betreten, dessen Erreichung schon des Jünglings Verse sich erträumt hatten. Dieser Gipfel war gebettet in klassische Landschaft (über der ein Hauch Claude Lorrain'scher Wehmut lag⁴⁶), und klassisch waren die Formen des Berges. Nietzsches bedenkliche Wahlsigkeiten in gefährlichem Fels, denen Burckhardt eine Zeitlang —

nicht ohne „Furcht“ — „zugesehen“ hatte, bis es ihn selbst „schwindelte“⁴⁷, mußten schließlich enden, wie Burckhardt es wohl voraussahnte, als er sich endgültig von ihm zurückzog: mit todlichem Absturz⁴⁸.

II. Das Verhältnis zu Basel und seine symbolhaltige Bedeutung

Basel war nicht nur der — mehr oder minder zufällige — Ort der Begegnung von Burckhardt und Nietzsche: in dem Verhältnis beider zu dieser Stadt drückt sich zugleich etwas Symbolhaftes aus. Für Burckhardt behielt Basel — eine verhältnismäßig sehr kurze Periode von Irrungen und Wirrungen abgerechnet — dauernd diese «höhere Bedeutung»: immer inniger verwuchs seine eigene Existenz mit der seiner Vaterstadt; und Basel — inmitten einer immer mehr von den «großen Mächten» bestimmten Zeit einer der letzten Stadtstaaten, der noch erstaunlich lang sein konservatives Gepräge sich erhielt, während ringsum die Welt immer demokratischer wurde — schien Burckhardt geradezu predestiniert, den in dieser modernen Welt immer «unzeitgemäßen» werdenden *studia humanitatis* in seinen Mauern eine Art letzter Heimat zu gewähren, ein *ultimum refugium*: daher sein Gefühl von der „Notwendigkeit“ seiner Basler alma mater sich bis ins „Metaphysische“ steigern konnte¹. Als an diese seine Universität Nietzsche berufen wurde, identifizierte Burckhardt sich bereits dermaßen mit dem Interesse seiner Stadt, daß er es schon als einen „Raub“ an ihr ansah, auch nur mit einem Vortrag einmal „über die Torschwelle von Basel hinauszugehen“: „meine ganze Nervenkraft gehört einzig diesem Grund und Boden“². Berufungen nach auswärts lehnte er grundsätzlich ab, nachdem er einmal Basler Ordinarius geworden war³. Und das „Glück“, das er — wie ihm völlig klar war — in Berlin (wo er Rankes Nachfolger hätte werden sollen) am allerwenigsten gefunden hätte⁴, das fand er in den vier Jahrzehnten, die er „ausschließlich“ dem Lehramt an der Heimatuniversität lebte; auch den gleichzeitigen Unterricht am Pädagogium, „welcher ihm ebenfalls zu einer beständigen Freude gereichte“, gab er erst in hohem Alter „ungern“ ab. Und mit besonderer Genugtuung verzeichnet Burckhardt, daß seine „feste Gesundheit“ ihn in den Stand setzte, in seiner Lehrtätigkeit nicht „eine einzige Stunde

aussetzen zu müssen bis zu einem Unfall im Mai 1891“, also bis zum 73. Lebensjahre⁵.

Nietzsche dagegen — er vermochte schon im ganzen die schweizerischen „kleinen Verhältnisse nicht eigentlich ernst zu nehmen“⁶. In diesen engen Verhältnissen „vereinsame“ man „selbst in seiner Wissenschaft“⁷. Aber auch „die Philologenexistenz“ als solche wurde ihm — schon in seinem ersten Basler Jahre — „immer unmöglicher“⁸. Das Amt — für Burckhardt Gegenstand seiner Hingabe und eben damit die Quelle seines Glücksgefühls —, für Nietzsche bedeutete es nur eine „achtbare Stellung“, die aber mit einem für ihn so „übergroßen Zwang“ verbunden war, daß er daran „zuletzt krank“ werden mußte; Nietzsche war eben nicht, wie Burckhardt, ein «ewigen» Werten dienender Humanist, sondern der Individualist pur sang: „Ich lechzte nach mir . . .“⁹. Und bis zuletzt noch konnte er die falsche „Selbstlosigkeit“ bedauern und verurteilen, die ihn so tief unter sich habe herabsteigen lassen¹⁰. Nach dem letzten Besuch, den er (1884) bei den „alten Bekannten“ in Basel machte, erklärte er sich von den seelischen Eindrücken, die er dabei gewonnen (oder vielmehr nicht gewonnen) hatte, „tief erschöpft“¹¹: er hatte sich „wie unter Kuhen“ gefühlt¹². Doch er, nicht sie hatten sich gewandelt: „in alter, ehemaliger Weise“ mit ihnen umzugehen, konnte für ihn „jetzt“ nur noch „Rolle und Verkleidung“ bedeuten, und gegen die sträubte sich sein „Stolz“; „von vielen Gelübde und Schwüre zu empfangen“, war er gekommen, um dann „etwas zu gründen und zu organisieren“¹³. Der „Propagandist“, den Burckhardt längst in ihm erkannt hatte¹⁴, war geblieben, aber aus der früheren Rolle „des Apostels“¹⁵ hatte er sich inzwischen schon in die des Messias hinaufgesteigert, der nun — keine Junger fand. Der machtsüchtige „Dionysos“ war in seiner Seele obenauf gekommen, die Basler aber hatten weder Neigung, sich ihm unterzuordnen, noch sich von ihm berauschen zu lassen.

Es ist von symbolhafter Bedeutsamkeit, daß Nietzsche es in Basel nicht «aushalten» konnte: weder im dortigen Amt noch unter den dortigen Menschen, und daß er schließlich froh war, nicht mehr dort zu sein. Es war wirklich ein für ihn „falsches Milieu“¹⁶: der reine Individualist und geborene geistige Revolutionär paßte in der Tat nicht in das konservative und humanistische alte Basel. Nicht einmal zu Bachofen konnte er ein bleibendes positives Verhältnis ge-

winnen — zu ihm, der sich doch bei seiner eigenen romantischen Auffassung der Antike von der (in den Spuren der Schlegel, Anselm Feuerbachs, Creuzers, Otfried Müllers und Welckers wandelnden) „Geburt der Tragodie“ ganz anders angesprochen fühlen konnte als etwa Burckhardt. Aber ob er wirklich „sehr entzuckt“ war von dem Werk^{16a}? Oder ob er es nicht eher „als Bekenntnis eines unruhigen, unsicheren Ästheten abgelehnt hat“? — als eine berauschte „Konstruktion“, ohne Ordnung und ohne Maß^{16b}? Bachofen war ganz konservativer Basler Patrizier und bewußter Christ, der als solcher einen strengen Abstand zu halten wußte zwischen dem, was man den «Herzgedanken» in seinen urgeschichtlichen Erkenntnissen genannt hat, was aber letztlich doch nur eine romantische prédilection war, und seinem religiösen Glauben, mit dem ihn Pietät vor der Tradition wie persönliche Überzeugung verband. Er stand vor Nietzsches Weiterentwicklung „schaudernd“, wie vor „einer Tempelschandung“¹⁷.

Während der Basler Jahre Nietzsches freilich meint man einen Einfluß des genius loci auch auf ihn zu erkennen: es ist, als hätte die konservative und humanistische Luft dieser Stadt auch auf ihn mäßigend eingewirkt. Nicht nur daß er von dem Äußersten der späteren Jahre, der vollendeten Ehrfurchtslosigkeit und Vernichtungswut, damals noch weit entfernt blieb — er konnte damals sogar dem altbasler Pietismus nicht nur mit Nachsicht begegnen, sondern fast mit etwas von jener Sympathie, die er damals noch allem «Unzeitgemäßen» gern entgegenbrachte¹⁸. Ja es scheint zeitweilig geradezu etwas von dem typisch «bürgerlichen» Geist Basels auf ihn überzugehen. Zwar vermochte er — gleich Burckhardt — weder an den Steifheiten gesellschaftlicher Konvention noch an dem vulgär-demokratischen Trubel von Sanger- und sonstigen Massenfesten Gefallen zu finden¹⁹. Aber der Geist nüchterner, fleißiger Arbeitsamkeit und Pflichttreue — von dem auch Burckhardt so sehr viel hatte — konnte selbst auf ihn vorübergehend abfärben. Und gerade zu einer Zeit, da seine Tage im Basler Lehramt schon gezählt waren, konnte er erklären, er „halte es nicht aus ohne das Gefühl, nützlich zu sein“, das er „einzig“ gerade in Basel — der humanistischen Geiste gern geöffneten Stadt — haben könne; er brauche die „wirklich gelehrte“ und „Lehrer“-Tätigkeit, die ihn „gesund“ erhalten, bis seine „sehr problematische Nachdenkerei und Schriftstellerei“ (samt „der nervenzerrütenden Musik“ Wagners) ihn „krank gemacht“ habe²⁰. Darin hätte

ihm Burckhardt nun völlig zugestimmt, der ebenfalls von der „Gesundheit“ der Tätigkeit im Lehrberuf durchdrungen, aber allmählich immer mehr gegen jede — und also gerade gegen „gelehrte“ — „Autorschaft“ war²¹.

Während aber bei Burckhardt auch in dieser Hinsicht, wie in allen anderen, eine klare Linie zu erkennen ist, beobachtet man bei Nietzsche auch hier das für ihn typische Oszillieren. Immerhin gibt es bei ihm probaslerische Stimmungen: „Mein Basel lob ich mir ...“²², und — im Stile des «Beatus ille, qui procul . . .»: „Ich preise Basel, weil es mir erlaubt, ruhig, wie auf einem Landgutchen, zu existieren. Dagegen ist mir schon der Klang eines Berliner Organs verhaßt wie die Dampfmaschine“²³: — Burckhardt hätte das wörtlich ebenso sagen können, er, der genau zur gleichen Zeit den Ruf nach Berlin abgelehnt hatte und sich dann nur immer wieder dazu beglückwünschen konnte²⁴, und — der auch diesen Haß gegen Eisenbahnen, gegen Dampfmaschinen hatte: als gegen die Verkörperungen des industriellen Zeitalters mit seiner Unrast und seiner dementsprechenden Ungeistigkeit. In Basel aber gab es noch Ruhe und gab es daher auch noch Geist und Sinn für den Geist. Und damals wandte sich auch Nietzsche noch an die „Beschaulichen“²⁵, die freilich nicht in einer modernen Großstadt gedeihen konnten.

Gegenüber dem „Deutschland der Gegenwart“ konnte Nietzsche wohl die Schweiz rühmen als einen „geschützten“ Flecken Erde, wo „alle deutschen Eigenschaften“ oder doch die, welche man „ehemals“ für deutsche hielt, nun besser gedeihen konnten als im «Reich», insbesondere jene deutsche „Vereinigung von Kühnheit nach innen und Bescheidung nach außen“²⁶; und als Repräsentanten dieser deutschen Tugenden nannte er da neben Gottfried Keller drei Basler: Boecklin, den Naturforscher Rütimeyer und den „weisen Wissenden“ Jacob Burckhardt (der übrigens seinerseits jenen drei anderen, mindestens zeitweilig, in Freundschaft verbunden war). Nietzsche empfand dies „deutsche“, aber nicht „reichsdeutsche“ Wesen — wie er gern unterschied — als wohltuend²⁷ und fühlte sich selbst so²⁸: wenigstens in jenen Stunden, in denen er sich nicht un- und anti-deutsch schlechthin fühlte. Doch wirkte seine Art auf typische Schweizer keineswegs als eine sie sonderlich verwandt berührende. Ihnen lag weder Nietzsches revolutionäre, gefährlich destruktive Tendenz²⁹ noch die aggressive³⁰ und explosive³¹ Art seines litterarischen

Temperaments; sie horten nicht gern dies Schießen mit schwerer „Artillerie“, das Getöse dieser „Detonationen“³². Die Gewalttätigkeit liebten sie auch im Geistigen nicht. So stieß sich Gottfried Keller an dem „gar zu monotonen Schimpfstil“ schon der ersten Unzeitgemäßen; und ebenso erging es schon damals Karl Spitteler³³, über den, wie über Jos. Vikt. Widmann, sich zu beklagen Nietzsche noch im „Ecce homo“ Grund fand³⁴, diese negative Resonanz kontrastierend mit der positiven bei Pariser oder jüdischen Litteraten³⁵, die mehr Sinn für „raffinierten“ „Zynismus“³⁶ besaßen.

Aber es gab auch noch einen andern Nietzsche, und aus der gespaltenen Seele dieses Menschen konnten auch ganz andere Töne kommen, Bekenntnisse zu Goethe und zu der „Kraft“, die gerade „in der Milde und Stille“ sein könne und keineswegs — wie „die Deutschen meinen“ — „sich in Härte und Grausamkeit offenbaren müsse“³⁷. Und in diesem Nietzsche — dem, der nicht contra se ipsum sprechen zu müssen glaubte, — blieb allezeit ein Rest von Sinn für «Humanität», für Basel. Er bleibt „wirklich den Baslern gewogen“, und „es freut ihn immer, einem Basler zu begegnen“, zumal „alles, was von dorthier komme“, „wie imprägniert mit dem Burckhardtschen Geist und Geschmack“ sei³⁸. „Ihm zuerst verdankt“ ja doch „Basel seinen Vorrang an Humanität.“³⁹ Nach dieser aus der steigenden Sintflut der modernen Unkultur immer noch herausragenden glücklichen Insel richteten sich, trotz allem, immer wieder einmal in wehmütiger Sehnsucht Nietzsches Augen. Mit dem Ausdruck des Wunsches, „in der Achtung der Basler“ nicht zu sinken, schließt Nietzsches letzter, schon vom Wahn umfangener Brief an Burckhardt⁴⁰. Noch ganz zuletzt also erscheint ihm diese Stadt, „die in einem unverhältnismäßig großartigen Sinne und in einem für größere Staaten geradezu beschämenden Maßstabe die Bildung und Erziehung ihrer Bürger zu fördern suchte“⁴¹, — mochte er persönlich auch unter ihrem „Milieu“ gelitten haben — als das Symbol eines letzten Asyls jener Art von Geistigkeit, mit der er doch — noch als Abgefallener — wenigstens in einem Verhältnis gegenseitiger „Achtung“ zu bleiben innigst wünschen muß. Ja, es klingt wie verstecktes Heimweh nach dem ruhigen Hafen, wenn der im Sturm Umhergetriebene — des schon erfolgten Schiffbruchs unbewußt, als „Gott“ sich fühlend — mit dem Geständnis beginnt, daß er eigentlich „sehr viel lieber Basler Professor“⁴², also sehr viel lieber — — Jacob Burckhardt wäre.

Basel als „die Stadt Jacob Burckhardts“ blieb Nietzsche in seinen guten Stunden stets eine teure Erinnerung. Darin bekundete sich — ebenso wie in seinem persönlichen Festhalten an Burckhardt, seinem gleichbleibenden Werben um dessen Freundschaft, — Nietzsches bleibender Wunsch wenigstens, die Beziehung zu dem durch Burckhardt und sein Basel exemplarisch dargestellten Bildungstyp und zur Humanitätsidee nicht ganz zu verlieren. Jene bleibende Anhänglichkeit ließ ihn denn auch den «klassischen» Werten wenigstens diejenige Ehrerbietung auch weiterhin erweisen, daß er wenigstens die Form dieses Begriffs beibehielt, noch als er längst einen ganz anderen Inhalt in diese Form gegossen hatte. Daß aber Nietzsche Basel nicht «aushalten» konnte, ist — ebenso wie die sich für Burckhardt immer zwingender ergebende Notwendigkeit, sich von Nietzsche (wenn auch in der schonenden Form des Schweigens) zurückzuziehen, — Zeichen und Beweis der tiefen Spannung, welche zwischen den beiden Lagern eingetreten war. Nietzsche war den «alten», den gemeinsamen Idealen völlig entrückt: das zeigte sich in dem steigenden Distanznehmen zwischen Basel und ihm an; und Burckhardt vertrat Basel, wenn er — in der vornehmsten möglichen Form — über den tatsächlichen Stand der Dinge irgendwelche Unklarheit bestehen zu lassen als unwürdig ablehnte und daher auch auf Nietzsches „rührende Bitte“⁴³ vom Herbst 88⁴⁴ stumm blieb.

Es lag nicht nur an Schicksalen des äußeren Lebens, daß Basel für Nietzsche keine tiefere bleibende Bedeutung gewinnen konnte, sondern daran, daß die Idee der Humanität (deren Zitadelle Basel — und nicht zuletzt durch Burckhardt — war) in seiner geistigen Lebensgeschichte nur episodisch — und dann nur noch peripherisch — eine Rolle spielte. So konnte er in Basel auch geistig nicht einwurzeln. Die dem Geiste Basels adäquaten Seiten seiner Wesensart waren nicht diejenigen, die in ihm dominierten.

Für Burckhardt bedeutete die Erfüllung seines Basler Lehramts — über die freudig bejahte bürgerliche Pflicht gegenüber der Vaterstadt weit hinaus — so etwas wie Dienst an der humanistischen Religion, zu der er sich glaubig bekannte. Darum konnte er in dieser Stellung auch ein dauerndes inneres Glück finden. Und was daran Resignation war, das war nur ein Teil jener hohen Lebensweisheit, die weit entfernt ist von der Meinung, die treue und regelmäßige Erfüllung übernommener Pflichten zwingt den Menschen, einer vom Dutzend zu

werden, weit entfernt auch von dem Hochmut, der da glaubt, sich etwas zu vergeben, wenn er ebenso wie an die engeren auch an weitere Kreise sich wendet, auch darin ein nobile officium erkennend⁴⁵. So konnte Basel zum Wurzelboden für Burckhardts ganze Persönlichkeit (und er selbst Basels „Stadtheiliger“) werden. Für Nietzsche konnte Basel doch nur von ephemerer Bedeutung sein: seinem ganzen Wesen entsprach es nicht, irgendwo sesshaft zu werden, Wurzel zu schlagen und — klassisch — sich zu vollenden — wie Burckhardt.

Die Typen

III. Divergenz trotz gemeinsamer Bildungserlebnisse

In Nietzsche und Burckhardt treten uns zwei menschlich-geistige Typen entgegen, welche neben Elementen, die — in bestimmten Anlagen ihrer Natur, aber auch in einschneidenden Bildungserlebnissen beruhend — geeignet waren, den einen zum andern hinzuziehen, verbindend zwischen ihnen zu wirken, andere Elemente aufweisen, die abstoßend und allmählich trennend wirken mußten.

Ein so gut konservativer Bürger Burckhardt längst war, als Nietzsche nach Basel kam — Nietzsches erster Eindruck von ihm war doch der eines „geistvollen Sonderlings“¹. Die eingeprägte Persönlichkeit zog ihn sogleich an. Aber es war nicht leicht, an Burckhardt heranzukommen. Bürger unter Bürgern, lebte er dennoch ein recht unbürgerliches Abseits. Ein bestimmtes Maß von Einsamkeit war der Preis, den für seine Freiheit zu zahlen er schon in erstaunlich jungen Jahren und mit voller Bewußtheit sich entschlossen hatte². Daß trotzdem zwischen dem nun schon bejahrten und dem noch so jugendlichen Manne eine nicht belanglose „Annäherung zustande kam“, war „etwas Ungewöhnliches bei diesem sehr einsiedlerischen und abseits lebenden Denker“ und für Nietzsches Bewußtsein „eine große Gunst“³. Insoweit also, durfte Nietzsche urteilen, „ging alles sehr gut“⁴. Nietzsche hat es rückblickend als das eigentliche Erlebnis seiner Basler Jahre bezeichnet, daß ihm neben dem Bilde Overbecks das Jacob Burckhardts durch eine „nicht genug zu verehrende Gunst seines Schicksals «ins Haus geschenkt»“ ward — ein „Wurde und Anmut“ atmendes Schauspiel⁵. Aber, ach, ein Schauspiel nur? möchte man hier fragen. Auch Nietzsche wurde immer mehr ein Einsamer. Wenn zwei Einsame sich fanden, so konnte das besonders viel bedeuten. Und immerhin durfte Nietzsche — zu einer Zeit, da Burckhardt ihn schon aus seinem Leben gestrichen hatte, — „seinen liebsten Trost immer noch“ darin finden, „dankbar“ des „hochverehrten Mannes“ zu gedenken, der es „unter ähnlichen Bedingungen“

wie er selbst „ausgehalten habe“, — wobei das Vorbildliche nicht nur im Nicht-„zerbrechen“ gefunden wird, sondern in dem, was hier in der Tat als die eigentliche Bewahrung erscheinen darf: in der bewiesenen Fähigkeit, „sich eine gutige und hohe Seele zu bewahren“⁶, — in dem also, was in einem höchsten Sinne Humanität genannt zu werden verdient. Was Nietzsche schließlich über tiefes Leiden am Leben und über Wissendwerden durch Leiden, über Vereinsamung als Vorrecht und Vorbedingung eines Daseins von Rang und über die Unentbehrlichkeit der verkleidenden „Maske“ zu sagen hat⁷, das läßt erkennen, wie weitgehend hier zwei einsame Menschen in Letztem sich zu begegnen vermochten. Und doch sind es zwei Bilder — Bilder von zwei verschiedenen Arten von Einsamkeit —, die sich hier abzeichnen: in dem Bilde Epikurs und dem Bilde Hamlets. Dort der Mensch, der sich „der Heiterkeit“, hier der andere, der sich „der Narrheit selbst bedient“, um „mißverstanden“ zu werden. Und man spürt, welches die weisere, und welches die gefährlichere Maske war; man versteht, daß dem Liebhaber der „heiteren“ Maske der „Hansnarr“⁸, auch schon als Maske, gegen die Natur gehen mochte. Jene heitere, von Nietzsche selbst gepriesene „Bescheidung nach außen“⁹ brachte genug Humor (wenn auch mit Selbstironie gewürzten) auf, um den „Philister unter Philistern“ zu spielen¹⁰ und dies Spiel noch zu genießen als die rechte Weise, zu zeigen, daß man das äußere Leben nicht wichtiger nehme, als es — bei richtiger „Taxation des Irdischen“^{10a} — verdient. Der Pessimist wird da zum lachenden Philosophen. Das Kompromiß mit der Bürgerlichkeit (die Nietzsche floh) zeigte die positive Resignation des „nach außen sich bescheidenden“ echten Weisen, der, wenn er vor der Welt sich verschließt, dies im Sinne Goethes «ohne Haß» tut, die menschlichen Beziehungen trotz allem wahrend. So blieb Burckhardt noch in seinem Einsamsein ein Mensch des klassischen Maßhaltens; und in diesen ihren Grenzen war seine Einsamkeit eine von ihm gewollte und bejahte: sie gehörte zum Stil dieses gestalteten Lebens^{10b}. Nietzsches das Absolute streifende, dämonische Einsamkeit bedeutete ein prädestiniertes tragisches Scheitern¹¹, und dem bis zur Hybris getriebenen optimistischen Wollen des Individuums blieb schließlich nur der Ausweg^{11a} in den Wahn.

Alles war anders, solange auch Nietzsche noch bei Schopenhauer stand. Diese Philosophie der Weltentsagung zu leben, blieb ja auch

Nietzsche stets fähig. An das materielle Dasein stellte er, gleich Burckhardt, die geringstmöglichen Ansprüche¹². Beide verstanden sie es, in ausschließlicher Hingabe an die geistigen (als die einzig ernst zu nehmenden) Fragen auf alle Behaglichkeit des Daseins ohne Schmerz Verzicht zu leisten: in echter Askese — wenigstens «innerweltlicher», nachdem Nietzsche den zeitweise gehegten Plan seiner «Kloster»-Grundung hatte aufgeben müssen. Beide der Atmosphäre des Pfarrhauses entstammend, gehörte es für sie zur ererbten geistigen Tradition, das Geld zu verachten. Darin bekannte noch der Nietzsche der immoralistisch-antichristlichen Stufe sich gern zu seinem (früh verlorenen) Vater, daß er durch ihn „zu Hause“ sei „in einer Welt hoher und zarter Dinge“, so daß es für ihn „keiner Absicht“ bedurfe, dort einzutreten¹³; in solchem Sinne konnte selbst er (dem vertrauten Freunde Peter Gast gegenüber) das Christentum doch „das beste Stück idealen Lebens“ nennen, das er kennengelernt habe^{13a}. Und wenn er, wiederum gleich Burckhardt, das „aristokratische“ Ideal erhob gegen das händlerische, so fand er aristokratisch eben dies, sich lieber mit der dürftigsten Existenz zu begnügen, als eine Sache um Geldes willen zu tun. Die äußere Lebenshaltung Nietzsches wie Burckhardts war die gelebte Philosophie schopenhauerischer Verneinung dieser Welt, des Verzichts auf irdische Güter; aber nicht minder war auch ihr Verhalten gegenüber anderen Menschen gelebter Schopenhauer. Seiner natürlichen Art nach war im Leben auch Nietzsche „gegen jedermann“ „mild und wohlwollend“¹⁴. Und wenigstens der frühere Nietzsche hielt auch in der Lehre noch die Position der Humanität. Der Nietzsche, mit dem Burckhardt sich im gemeinsamen „Glauben“ an Schopenhauer fand¹⁵, der Nietzsche, der in Schopenhauer noch den gegebenen „Erzieher“ sah, konnte noch die „Liebe und Güte“ predigen — die Liebe als die Ertötung des „Eigenwillens“ — und auf die so „ganz und gar unbarmherzigen Kräfte“ der Zeit „mit banger Erwartung“ blicken¹⁶. Und noch Jahre später heißt es: „Man muß lieben lernen, gutig sein lernen.“¹⁷ Das ist ganz das Ethos Jacob Burckhardts, das von ihm schon in den Junglingsjahren zum Bekenntnis erhobene und zeitlebens festgehalten¹⁸. Nietzsche aber vollzieht dann die große Wendung. Er rückt ausdrücklich ab von „Schopenhauers blindem Willen zur Moral“, dessen Weltabgewandtheit nun als Schwäche und, zusammen mit der Kunst Richard Wagners, als falsche „Romantik“ erscheint¹⁹; zu dem

großen Sieg der „Genesung“ von „allem Pessimismus“ gehört nun die Überwindung „auch der eigenen Tugenden“²⁰. Denn Mitleid und Nächstenliebe „riechen nach Pöbel“ und gelten „nur bei Décadents“ als Tugend²¹.

Overbeck, Nietzsches Freund und Burckhardts Kollege, bezeugt²² (und er mußte es ja wissen), daß Burckhardt, der „Schüler Goethes“, in dem Immoralismus der Verdammung des Mitleids, der ihm „ein Greuel“ war, und in der Beurteilung des Christentums²³ durch Nietzsche nur Grund zu „steigender Antipathie“ finden konnte. Schopenhauer bedeutete noch Verbindung mit Goethe — im Sinne der äußeren Biographie²⁴ wie in dem des noch bestehenden geistigen Zusammenhangs mit der klassischen, vom Ideal der Harmonie beherrschten Kultur; und Schopenhauer bedeutete ferner eine noch vorhandene Verbindung mit Elementen des Christentums, mochte auch seine Metaphysik atheistisch und seine Idee vom Leiden und Mitleiden mehr buddhistisch als christlich konzipiert sein. Solange Nietzsche in Schopenhauer den großen „Erzieher“ zur „Menschlichkeit“ sieht, der uns hinführt zu „dem heiligen Tempelschatze“ der Humanität²⁵, so wie dieser Begriff von der an antiker Klassik und christlichem Ethos orientierten Tradition der Jahrhunderte stets verstanden worden war, — solange Nietzsche zwar (und schon mit bezeichnend antagoethischer Wendung) die „Tat“²⁶, aber noch nicht die Gewalt predigte —, solange verbanden gleiche Wertbejahungen ihn auch mit Burckhardt, der sich stets zum Evangelium des Altruismus bekannte, und der nie vergaß, neben dem „handelnden“ auch des „leidenden Menschen“ zu gedenken²⁷. Als aber Nietzsche zum „äußersten Gegensatz und Antipoden“ Schopenhauers²⁸ sich entwickelt hatte, als er von der Idee der «Weltverneinung» übergegangen war zum Ideal der Welteroberung und Weltbeherrschung — verkörpert in Napoleon, dem Typ des reinen Machtmenschen, — als er dem „Übermenschen“, den er verkündete, das Recht zusprach, dem Mitmenschen gegenüber ein „Unmensch“ zu sein²⁹ —, da hatte er den Rubikon überschritten; für Burckhardt war es selbstverständlich, daß er bei Goethe, bei Schopenhauer, beim Ethos des Christentums blieb: er mußte den Umwerter aller Werte seiner Wege gehen lassen^{29a}.

Was Burckhardt anfänglich zu Nietzsche hinziehen mußte, war der „Künstler“, den er alsbald in ihm erkannte: gleich bei der Antrittsrede. Denn was ihm längst schon in Basel gefehlt hatte, das war —

nicht zwar ein Mensch „von Geist“, wohl aber „ein Mensch von Phantasie“: Leute, mit denen er „ein vernünftiges Wort reden“ konnte, gab es „Gott sei Dank schon“, was er sich aber ersehnte, war der Umgang mit einem, der — wie er selbst³⁰ — „die Welt zugleich als Bild“ zu fassen die Anlage besaß³¹. Aber war nun Nietzsche eine Kunstlernatur dieser, der Burckhardt'schen, der «schauenden» Art? Konnte Burckhardt in ihm den Menschen seinesgleichen, von verwandter künstlerischer Veranlagung finden? Nietzsche war keine zu besinnlichem Schauen von Bildern geborene, sondern eine von machtvollem Willen zu geistigem «Schaffen» bewegte Natur. Darum wollte er auch jene historische «Distanz» nicht, die Burckhardt brauchte; Nietzsches Sache war das Unmittelbare. Wo er ein «Bild» sah, da ließ er sich von ihm dionysisch berauschen und daimonisch übermannen, den Graben der Geschichte einfach überspringend. Dergleichen aber war nicht Burckhardts Art und auch nicht nach Burckhardts Sinn. Und so führte auch das gemeinsame Verhältnis zum klassischen Altertum sie nicht eigentlich zueinander.

Man könnte meinen, es hätte für eine echte Humanistenfreundschaft alle nötigen Ansatzpunkte gegeben zwischen dem immer dankbaren Schüler des Basler Gymnasiums³², der nie aufhorte, die Alten mit Liebe zu studieren³³, und der eben damals sein großes Kolleg über griechische Kulturgeschichte schuf, ohne das er nicht hatte „ruhig sterben“ können³⁴, und dem Pfortenser, Lieblingsschüler Ritschls und unwahrscheinlich jungen Basler Ordinarius der klassischen Philologie: — beide fühlten sie sich nicht als Fachleute, die für Fachleute da seien, beiden ging es nicht nur um ein wissenschaftliches Interesse, beiden schwebte (denn auch Nietzsche war ja damals noch Humanist) bei der Befassung mit der Antike ein an dieser orientiertes, das Leben bestimmendes Ideal vorbildhafter «menschlicher» Bildung vor, und beide waren sie geistige Köpfe von durchaus unalltäglichem Format, mit eigenen Ideen und reich an Gedanken.

Gleich Nietzsches Erstlingsschrift bedeutete die entscheidende Probe. Nietzsche hegte keine geringen Erwartungen hinsichtlich der Resonanz, welche das Buch finden sollte³⁵. Konnte Burckhardt diesen hochgespannten (und darum gefährlichen) Hoffnungen entsprechen? Wie leidenschaftlich Nietzsche sich das wünschte, erkennt man an den seltsamen Illusionen, die er sich dieserhalb machte³⁶. Nietzsche mutete seinen Lesern eine Art von *sacrificium intellectus* vor seinen

eigenwilligen Intuitionen zu; dazu aber konnten gerade selbständige Denker nicht bereit sein. Auch sein eigener, ihm so ungemein wohlwollender Lehrer Ritschl konnte es nicht³⁷; und der war keineswegs ein „erstarrter Philologe“³⁸, vielmehr der letzte bedeutende Repräsentant der noch von der Romantik herkommenden Generation — noch beeinflusst vom Verkehr mit Aug. Wilh. Schlegel, seinem geistigen Habitus nach noch ein Mensch der Goethezeit, von universaler Kultur und echter weiter Menschlichkeit^{39a}. Aber das war nicht mehr «humanistisch», was Nietzsche hier tat: „die Wissenschaft selbst“ in Frage zu stellen³⁹, um der Kunst allein alles anzuvertrauen, alles nur von ihr zu erwarten⁴⁰. Solche Auseinanderreißung und radikale Entgegensetzung war gegen die humanistische Idee der Harmonie im Geistigen. Die Opferung der Erkenntnis konnte einem Humanisten nicht zugemutet werden, und man hat alles Recht zu der Annahme, daß die Burckhardt'sche Reaktion auf die „Geburt der Tragödie“ eine noch wesentlich kühlere war als diejenige Ritschls⁴¹: berichtet uns doch Heinr. Gelzer^{41a} auf Grund naher persönlicher Kenntnis Burckhardts, dessen „Bewunderung“ für die Schrift sei von „jener nicht sehr angenehmen“ Art gewesen, „der man es sofort anmerkt, daß sie im Grunde nur schlecht verhüllte beißende Ironie war“; und wenn die «Weltgeschichtlichen Betrachtungen» jene „Entstehung der Tragödie «aus dem Geiste der Musik»“ als „mysteriös“ bezeichnen, so ist damit jene Haltung des «Historikers» Burckhardt gegeben, die gegenüber allen Fragen nach den «prahistorischen» „Anfangen“ grundsätzliche Zurückhaltung übt: teils aus unwillkürlicher Abneigung, sich in „dunkle“, «okkulte» Gebiete hineinzubegeben⁴², teils aus Skepsis gegenüber den hier möglichen Resultaten. Und Burckhardt war kein «Intuitionist» — nicht weil es ihm an Intuitionen gebrach, sondern weil er spontan gegen alle «Ismen» war.

Und da Burckhardt sich nicht in Gegensätzen bewegte, konnte ihm die Verbindung von Dionysos und Cäsar nur noch fremder sein. Aber auch an und für sich war die „Macht“ sowenig nach seinem Sinne wie der „Rausch“. So war auch Nietzsches Vorliebe für das Römische — die später so stark zum Ausdruck kam und von ihm selbst bis auf die Schulzeit zurückdatiert wurde⁴³ — nicht Geist vom Geiste Burckhardts. Sein Herz gehörte den Griechen; die Römer liebte er nicht. Und er gab sich so wenig wie irgend möglich mit ihnen ab. Auch darin folgte er den Spuren des deutschen Humanis-

mus. Im Gegensatz dazu der spätere, den Idealen seiner eigenen Blutezeit abtrünnig gewordene Nietzsche: „Den Griechen verdanke ich durchaus keine verwandt starken Eindrücke“ wie den Römern⁴⁴. Zweierlei kommt da — sehr typisch für Nietzsche — zusammen. Einmal das „Artistische“. Sein Artistenherz kennt kein größeres „Entzucken“ als das an einer „Horaz-Ode“⁴⁵. Artistik bedeutet die Isolierung des rein Ästhetischen. Burckhardt war kein Artist und wollte keiner sein⁴⁶: das war gegen seine klassischen und humanistischen Ideale, die bewußt antimodern waren. Nietzsche dagegen nannte sich mit Vorliebe einen Artisten⁴⁷. Und dann das vom Artistischen her konzipierte Nietzsche'sche Ideal des „Vornehmen“. Das „Vornehme par excellence“ aber meinte sein Voluntarismus im Römisch-„Imperativischen“⁴⁸ echten Willens zur Macht zu finden.

Wenn das humanistische Ideal sich von je zusammenfaßte in dem Begriffspaar von sapientia und eloquentia, so hatte doch die eloquentia, entsprechend der zunehmenden Privatisierung des Humanismus, zunehmend an Bedeutung verloren. Schon in der Renaissance war ja die „öffentliche“ Rede im wesentlichen nur noch Prunkrede. Und schon damals begann das Ideal der eloquentia herabzusinken zum bloß ästhetischen, zum Stilideal — und mehr schon des geschriebenen als des gesprochenen Wortes. Nietzsches revolutionärer Dynamismus sucht die eloquentia — „imperativisch“ — wieder zu aktivieren: „der Apostel“ mit dem „eigentümlichen propagandistischen Feuer“⁴⁹ ist abgeneigt einer — ob auch in meisterhafter Form dargebotenen — autarken sapientia, welche sich grundsätzlich darauf beschränkt, die Dinge, so wie sie sind und geworden sind, in ihren letzten Tiefen zu erkennen, abgeneigt also dem humanistischen Wollen Burckhardts. Anders als er, will Nietzsche «wirken» in dem Sinne, daß er Menschen in «Bewegung» setzt, sie geistig revolutioniert: *in quieta movere* mit Machtzielen. Burckhardts antirevolutionärer Geist dagegen witterte in aller Rhetorik die ihm tief antipathische Demagogie, welche zugleich mit den demokratischen Massen obenauf kommt⁵⁰, um in mephistophelischer Weise des Menschen in «Vernunft und Wissenschaft» gelegene allerhöchste Kraft außer Kraft zu setzen.

Zu dem «Alten», von dem sich zu lösen, sich zu emanzipieren für Nietzsche mehr und mehr zum inneren Zwang wurde, gehörte eben auch die durch eine lange und edle Tradition geheiligte und für

Burckhardt nach wie vor gultige »humanistische« Vorstellung von dem, worin das »klassische« Altertum bleibendes Fundament und ewiges Vorbild der abendländischen Kultur zu sein habe⁵¹.

IV. Soziologisches

Wenn somit Nietzsche und Burckhardt schon da, wo gemeinsame Ausgangspunkte gegeben waren, bald so entscheidend divergierten, so mußten die schon von Haus aus zwischen ihnen bestehenden Wesensverschiedenheiten in noch weit scharfer trennendem Sinne sich auswirken.

Diese Wesensverschiedenheiten sind aber nicht rein charakterologisch-psychologisch zu fassen¹, sondern von den letzten soziologischen Bedingtheiten ihrer Existenz her. Burckhardt und Nietzsche vertreten zwei einander schlechthin entgegengesetzte Typen: der eine den „bodenständigen Bürgerhumanismus“, der andere den „freien“, d. h. »freischwebenden« „Litteratenhumanismus“².

Hinter der Person Jacob Burckhardts, als des Angehörigen eines Basler Patriziergeschlechts, steht eine Tradition und ein damit gegebenes Bewußtsein des Verpflichtetseins dieser Tradition gegenüber. Vaterhaus³ und Vaterstadt bedeuten hier etwas fürs Leben. „An Basel verpfandet“⁴, so fühlt sich Burckhardt (schon in der Zeit vor Nietzsches Berufung). Auch wenn er sich, angesichts der von ihm vorausgesehenen demokratischen Entwicklung keineswegs ein „ruhiges Alter« und dergleichen“ verspricht, will er doch unter keinen Umständen (an Rufen fehlte es ja nicht) von Basel „weggehen“: „ich habe nie das Signal zum Ausreißen geben wollen. Es mag in Basel gehen, wie es will, ich will dabei sein“⁵. So sieht er sein Amt an. „Meine Pflicht gegen die Universität Basel lautet einfach: auf dem Posten aushalten, solange man mich duldet.“⁶ In der täglichen treuen Arbeit im Dienst einer ihm teuren Pflicht, in der vollen Hingebung aller seiner Kräfte an sie, sah er den Sinn seines Lebens am besten erfüllt. „Jede Frage“ hatte er sich allmählich gewöhnt unter dem Gesichtswinkel zu betrachten, ob sie der Basler Universität diene oder nicht. „Wenn ich nie Schuld oder Mitschuld an etwas habe, das ihr zum Schaden gereicht, so will ich mit meinem äußeren Lebenslauf zufrieden sein.“⁷ So sehr war Burckhardt bereit, in seinem Basel auf-

zugehen. „Jedenfalls“, heißt es einmal in der «Griech. Kulturgesch.»⁸, „hat auch der Verdienstvollste der Heimat mehr zu danken als diese ihm.“

Sozialer Halt bedeutet zugleich geistigen Halt. Der im heimischen Boden fest Verwurzelte zieht aus ihm die nährenden Kräfte, die ihm das innere Gleichgewicht geben, ihm die Fähigkeit verleihen, stets Mitte und Maß zu halten. Wohl erhebt Burckhardts Geist sich weit und frei über das Nur-Bürgerliche; aber sein gut bürgerlicher Sinn liefert das wohlthätige Gegengewicht. So kann er nicht entgleiten und, wie Nietzsche, den Boden unter den Füßen verlieren. Gesichert gegen alle Abwege ins Gewollte, Forcierte, Extreme, bleibt er der Humanitätsidee treu — selbst eine ihrer edelsten Verkörperungen.

Nietzsche vertritt den Gegentyp. In der Heimat war er, eigenem Gestandnis zufolge, niemals „heimisch“ gewesen, sein Verhältnis zur Familie ist voller Problematik; die Idee der zeitgenössischen Universität wird von ihm (nicht etwa nur scharf kritisiert, sondern) radikal verworfen; und seinen Lebensstil hat er erst gefunden, als er das Leben des ewigen Wanderers oder — in dem Bilde, das er selbst einmal anwendet, — «des ewigen Juden» fuhr⁹. Und wie er sich im sozialen Leben loslost von allen Bindungen, so auch im geistigen. Die ethischen Wertmaßstäbe des Bürgertums, des Pfarrhauses, des klassischen Humanismus streift er ab, um als der „freie Geist“ frei von allem «Überkommenen» dazustehen, frei von allen «Zusammenhängen»^{9a}: der Typ der völlig entwurzelten Intelligenz, mit der für diesen Typ charakteristischen Vorliebe für intelligente und geistreiche Juden — von Heine bis Brandes — (so wie für Burckhardts konservative Art die strenge Reserve gegenüber der von dieser Seite drohenden Gefahr einer Zersetzung der Kultur in bloße Zivilisation charakteristisch ist). Artist und „Décadent“^{9b}, gehört Nietzsche bei aller Genialität letztlich zum Litteratentyp, den Burckhardt als kulturhistorischer Analytiker unter die bezeichnenden Phänomene einer Zeit kulturellen Verfalls zu zählen gewohnt war¹⁰. Nietzsche läßt sich von seinem Kunstlernaturell, dem (wie schon Ritschl nach dem Erscheinen der „Geburt der Tragödie“ bemerkte, und wie es dann vor allem in der zweiten Unzeitgemäßen hervortrat) kein echtes Verlangen nach Wahrheitserkenntnis die Wage hält, zu einem Ästhetizismus hinreißen, der jedem romantischen Extremismus Raum gibt. Zum dionysisch-vitalen Rausch gehört nun auch die ganze Grausamkeit

des Triebes zur Destruktion. Zerstörerisch ist der Antilogismus wie der Antihistorismus. Überall will Nietzsche auflösen — oft genug bekennt er sich zum „Nihilismus“^{10a} —; und seine Selbsterhöhungen — schließlich bis zur Selbstvergottung gehend — bedeuten nur den Ausschlag des Pendels ins andere Extrem: was er an die leere Stelle setzt, entstammt der Willkur seines Subjektivismus. Emotion ist alles¹¹. Dieser Emotionalismus (im Stile des bewunderten Stendhal) bestimmt alle moralischen, politischen, religiösen Wertungen.

Und nun liebt es Nietzsche, sich „aristokratisch“ zu geben, um damit sein Heraustreten aus dem Bürgertum möglichst sinnfällig zu demonstrieren¹². Seiner eigenen sozialen Schicht abtrünnig geworden, legt er sein rücksichtslos antibürgerliches Bekenntnis zum „Herrenmenschentum“ und sein radikal antihumanistisches Bekenntnis zum „Übermenschentum“ ab und laßt sich auf diesem antibürgerlichen und antihumanistischen Wege vom — zunächst noch festgehaltenen, ihn in der Basler Zeit noch mit Burckhardt verbindenden — Ideal des allseitig und fein «gebildeten» zu dem des «starken» (und immer mehr des nur noch starken) Menschen, von dem Ideal apollinisch-klassischer Kultur über dionysische Ekstasen zum Biologismus und bis an den Rand des Barbarismus führen. Es konnte kaum ausbleiben, daß solche Entwicklung im Denken auch ins Charakterologische hinüberwirkte, daß der Verfechter des Gewaltmenschen-Ideals sich „imperativisch“¹³, diktatorisch und rücksichtslos gebardete und damit eine Art annahm, die auf Burckhardt als gewalttätig, als „tyrannisch“ wirken und für seine humane Natur untragbar werden mußte.

Burckhardt gibt sich nicht aristokratisch, weil er überhaupt nicht irgendwie «sich gibt». Seine Schlichtheit ist so groß wie echt. Und während Nietzsches Begriff des „Aristokratischen“ seltsam phosphoresziert in einem Zwielicht von dekadent-, „artistisch“ gewordener Überkultiviertheit und forciert-vitaler Robustheit und «Übergesundheit»^{13a}, ist «vornehm» für Burckhardt gerade eine ruhige Ausgeglichenheit, die von beiden Extremen — dem der Naturbarbarei wie dem der Verfallskultur — gleich weit entfernt ist. —

Daß im übrigen der Begriff seßhafter Bürgerlichkeit, auch in der Anwendung auf «geistige» Menschen, sehr verschiedenartige Gestalt annehmen kann, lehrt ein Vergleich Burckhardts mit Nietzsches Freund Erwin Rohde. Bei dem späteren Rohde eine Familien-Idyllik (er selbst schildert sie in einem Brief an Nietzsche)¹⁴, gegen welche die

Resignation des Burckhardt'schen Alleinseins etwas von edler, herber Größe hat. Andererseits: bei Rohde eine wachsende Problematik des inneren Lebens, die ihn in der Skepsis gegenüber dem Wert seines eigenen wissenschaftlichen Tuns so hart an die «Grenzsituation» geistiger Existenzmöglichkeit drängen kann, daß manchmal die Krise in unmittelbarer Nahe scheint; und, auf dieselbe seelische Labilitätweisend: Rohdes zeitweilig starkes Bedürfnis nach der ihm als geistiges Narkotikum dienenden Musik Rich. Wagners — sie sollte ihm das Gegenmittel sein gegen die Neigung, in das eigene Innere „andauernder hineinzugucken, als vielleicht ratlich“ sei, wie er darüber an Nietzsche schrieb¹⁵. Bei Burckhardt genugte der von Haus aus bürgerlich-gesunde Sinn, ihn vor zu weit vorgetriebener Selbstanalyse zu bewahren und ihn der Selbstillusionierung entraten zu lassen.

Zeigt bei Burckhardt die Situation des Zölibats — geboren aus persönlichen Enttäuschungen¹⁶, Liebe zur Freiheit¹⁷, Verachtung der schlechten Zeit, der man nicht auch noch Kinder in den Rachen schmeißen dürfe¹⁸, und Sinn für Askese¹⁹ — einen unbürgerlicheren Aspekt als Rohdes Genuß seines glücklichen Familienlebens, so beweist auf der andern Seite das Bewahrtebleiben vor einer eigentlichen Lebensproblematik²⁰ bei Burckhardt — ungeachtet jener hochgradigen Sensibilität, der er seine ganz und gar ungewöhnliche künstlerische Empfanglichkeit verdankt²¹, — eine besonders glückliche, von Hemmungen freie Veranlagung zu geistiger Normalität. Sie ließ ihm auch die seelische Stabilität, sein einsames Leben so durchzuhalten, daß noch das zur Legende gewordene Bild davon für Nietzsche etwas Trostvolles haben konnte²².

Aber auch Rohdes stetes Bemühen war es, eine gewisse Mitte einzuhalten, Maß zu bewahren. Und von da aus erkannten sie beide die Gefahren von Nietzsches freiem Schweben über den Bindungen von Raum und Zeit. Rohdes Brief an Overbeck nach dem Erscheinen von „Jenseits von Gut und Böse“ sagt den unvermeidlich kommenden Zusammenbruch des sich über jedes Maß und jede Grenze prometheisch Hinwegsetzenden scherisch voraus.

V. Klassische und romantische Natur

Eine klassische und eine romantische Natur stehen Burckhardt und Nietzsche sich gegenüber¹. Und wenn Goethe^{1a} das Klassische als das Gesunde, das Romantische als das Kranke definiert hat, so darf man dies hier gleichfalls anwenden — und nicht nur im psychologischen, sondern auch im unmittelbar physiologischen Sinne.

Gesundheit — an und für sich — ist ein sehr bürgerlicher Wert. Burckhardt, in dem soviel vom bürgerlichen Menschen war, wußte die gesunde Natur, deren er bis ins hohe Alter sich erfreuen durfte, dankbar zu schätzen. Und er tat das Mögliche, sie sich zu erhalten: er lebte maßig und vernünftig. Ein so emsiger Arbeiter er war, er vermied es bewußt, sich zu überarbeiten, auch da ein verständiges Maß innehaltend^{1b}. Wenn ihm „die Bewahrung der Gesundheit über alles“ ging², so wußte er, daß es für ein Leben nicht allein auf die «Leistungswerte» ankomme, sondern nicht minder auf die «Seinswerte», und daß eine gewisse Beschränkung auch in der Arbeit einem gesunden «Menschentum» bekommenlich sei. Die Abende pflegte er sich grundsätzlich von Arbeit freizuhalten³ und das Wochenende — noch in vorgerückten Jahren — zu ausgedehnten Spaziergängen hinaus in die weingesegnete oberrheinische Landschaft zu verwenden. Ebenso verzichtete er in den späteren Lebensjahrzehnten auf „ungesunde Autorschaft“, sich lieber auf die „gesunde“ Tätigkeit im Lehramt beschränkend⁴. Und mit gesundem Instinkt hielt er sich fern, was seiner Natur nicht gemäß war und ihm, mit Goethe zu sprechen, nur «das Inn're gestört» hatte: die Problematik abstrakter Philosophie wie die ihm (und übrigens auch Nietzsche) auf die Nerven gehende Musik Richard Wagners.

Krankheit entbürgerlicht (Thomas Mann hat es wiederholt geschildert)^{4a}. Nietzsche ist ein Psychopath⁵ und „Décadent“; seine „Optik“ nennt er selbst die des „Kranken“⁶. Und nun ergibt sich eine komplexe Problematik. Einmal nimmt der Kranke „Partei“ „gegen alles Kranke“ an sich selber⁷. Aber keineswegs im Sinne «bürgerlicher» Gesundheit, «normaler» Gesundheit. Vielmehr wird der Minderwertigkeitskomplex^{7a} des Kranken überkompensiert zu einer «dionysischen», einer Rauschvorstellung von «überstromenden», betont „großer“ Gesundheit⁸. Das dient einerseits seiner Selbstillusionierung⁹ und wird andererseits zum Ausgangspunkt einer Weltan-

schauung (für die also Nietzsches Kranksein zentral ist^{9a}). Denn zu dieser sehr antibürgerlichen, „neuen“ und „gefährlichen“ Gesundheit gehört, daß sie fähig macht, im Sinne eines „ubermenschlichen“ und „oft genug unmenschlich“ erscheinenden Ideals „mit allem zu spielen, was bisher heilig, gut, unberührbar, gottlich hieß“¹⁰. Auf den „Überschuß“ an Gesundheit kommt es hier an, auf das über das normale Maß von Gesundheit hinausgehende Übermaß. Dieses gibt „dem freien Geiste“, der als solcher außerhalb und oberhalb der bürgerlichen Bezirke steht, „das gefährliche Vorrecht, auf den Versuch hin zu leben und sich dem Abenteuer anbieten zu dürfen“¹¹. Aber können nicht gerade die Krankheit und die besonderen Empfindlichkeiten des Psychopathen einen Weg zeigen zu ganz aparten Abenteuern? Denn schließlich gehört Nietzsche ja zu den Abenteurern lediglich des Geistes. So biegt denn hier der psychologische Weg und der Gedankengang wieder um. Und nun erscheint „der alleinige Wille zur Gesundheit ein Vorurteil und vielleicht ein Stück feinsten Barbarei und Rückständigkeit“, und es bleibt „die große Frage offen, ob wir der Erkrankung entbehren könnten“¹². Eine Art ein für allemal festgelegter Gesundheit wäre ja bürgerlich-philistros, «langweilig»; und Nietzsche ist «neugierig»^{12a}. Es gehört mit „zu jener ungeheuren, überströmenden Sicherheit und Gesundheit“, daß sie vor keiner Gefahr sich fürchtet, und daß sie „der Krankheit selbst nicht entraten mag als eines Mittels und Angelhakens der Erkenntnis“¹³. Man denkt an romantische Verherrlichungen der Krankheit; aber hier hat diese Verherrlichung keinerlei todessuchtigen Beigeschmack, wie bei Novalis, sie soll vielmehr nur einem gesteigerten Erleben des Lebens dienen: in einem «modernsten» Sinne. Wohl soll auch hier das Kranksein Zugänge eröffnen zu sonst verschlossen bleibenden Toren und den dahinter aufgespeicherten Reichtümern, denen die große „Neugierde“^{13a} gilt; aber diese ist nicht, wie bei Novalis, metaphysischer, sondern «psychologischer» und «artistischer» Art^{13b}. Dies ist Nietzsches «Fall Wagner», d. h. dessen Pathologie. Dabei gehört die Krankheit — ebenso wie die durch sie geforderte seelische Weichheit — zu Nietzsches «Natur»; der «Wille» zur Macht über seine Krankheit geht daher gegen seine Natur. Darum die Forciertheit, mit der dieser Wille sich äußert, und die selbst etwas Krankhaftes hat; und darum auch immer wieder die «Rückkehr» zum Ausgangspunkt: *naturam expellas furca . . .*, das versucht Nietzsche, aber

es geht nicht ohne ständige Rückschläge ab¹⁴. Schließlich ist es ja nur die ungewöhnliche Labilität von Nietzsches Physis^{14a}, die ihn so übermäßig viel und intensiv an das Physiologische denken und es dermaßen überbewerten läßt, daß es alles erklären und die Grundlage letzter Sinngebungen sein soll¹⁵. Aus dem Bewußtsein und unter dem Druck der Qual seiner biologischen Mängel wird Nietzsche Biologist, d. h. ein einseitig nur noch biologisch denkender Kämpfer wider alle eigentlich kulturellen Wertungsweisen, mit eigenen früheren Anschauungen¹⁶ brechend zugunsten einer Apotheose der «Kraft» allein, in die er sich krampfhaft hineinsteigert^{16a}. Mit den Gegengewichten aber muß auch das Gleichgewicht verlorengehen. Daher auch die in ihrer Hemmungslosigkeit pathologische Schmahsucht; und daher das schließliche Ende.

Burckhardts große, einer schonen Norm entsprechende Gesundheit findet sich auch im Seelischen wieder. Alles erscheint bei ihm gut proportioniert. Zeiten der Depression, die es auch für ihn gab, sprechen nicht dagegen, ihre siegreiche Überwindung zeugt vielmehr klar dafür. Seine kraftige Gesundheit verlieh ihm immer wieder die Fähigkeit, die schöne Ruhe inneren Gleichmaßes zu finden. Er lebte im Bewußtsein unverrückbarer «klassischer» Normen, vor denen er in Goethe'scher Ehrfurcht sich zu bescheiden wußte, und fand an ihnen den Halt, der ihm immer wieder eine «Mitte» gab. Ungewöhnlich gerade und ruhig — zumal verglichen mit dem ewigen Proteus Nietzsche — verläuft die Linie seiner geistigen Entwicklung; sein Geist war „früh komplett“ (um ein Wort von ihm auf ihn selbst anzuwenden). Er lebte ein an überindividuellen Maßstäben orientiertes Leben. Wohl war er wie wenige eine individuell geartete Persönlichkeit, aber nichts lag ihm ferner, als aus der Schätzung von Eigentümlichkeit und Mannigfaltigkeit eine Lehre des Subjektivismus abzuleiten mit einem Recht zur Willkür des Einzelnen. Burckhardt, als ein vom Gedanken einer geordneten Welt beherrschter Mensch, lebt in der Verehrung höherer Gesetze, die noch dem Genie Grenzen setzen. Und wie im großen Rahmen der Geschichte, so ist für ihn erst recht im kleinen Rahmen des eigenen Lebens das Ich keineswegs das Zentrum der Dinge, wie für Nietzsche. Immer und überall suchte er mit seiner Person, soweit nur irgend möglich, zurückzutreten, «im Verborgenen zu leben». Man halte den kurzen sachlichen Rechenschaftsbericht über sein äußeres Leben, mit der ganzen

Anspruchslosigkeit und Bescheidenheit, die ihn auszeichnet, neben des vor seiner Gottähnlichkeit nicht bangenden Nietzsche anmaßendes „Ecce homo“^{16b}, und man hat den ganzen Gegensatz der beiden Menschen. Burckhardt „erkannte weder der Öffentlichkeit ein Recht zu, sich für seine Persönlichkeit zu interessieren, noch sich selbst das Recht, bei der Öffentlichkeit solches Interesse vorauszusetzen“, wie man von einem andern bescheidenen Großen, von Moltke, gesagt hat. Und in seiner großartig bescheidenen Resignation ist Zucht: nach der Nietzsche nur immer sich gesehnt hat. Seine Lebensweisheit des Verzichts im Sinne positiver Selbstbeschränkung ist Goethe'sche Altersweisheit.

Burckhardt hat schon in einem Brief von 1846 (an Gottfr. Kinkel), nach dem frühen Tode eines Genossen seiner Jugend, bei dessen Schilderung man immer wieder an Nietzsche denken muß, zum Ausdruck gebracht, wie solch ein Mensch — „genial“, aber egozentrisch, „fremdartig und interessant“, aber „so ungleich angelegt“, und „gegen das Ende so furchtbar sich steigernd, daß es brechen mußte“ — auf ihn wirkte. Nämlich einerseits zwar faszinierend und imponierend, andererseits aber „eigentliche Liebe“ nicht aufkommen lassend: „dafür war er mir zu gewaltig, zu sehr außer aller Linie“; jedenfalls fehlte ihm „die Krone alles Daseins, das ruhige Gestalten“. Und Burckhardt erklärt „starke Nerven“ und „herzliches Wohlwollen für Andere“ als das bessere Teil¹⁷. — Dazu nehme man Nietzsches „erste Unzeitgemäße“, in der er jenen Dav. Fr. Strauß als Typ des deutschen „Bildungsphilisters“ verspottet, der auch als Abtrünniger der Theologie noch in der Welt der christlichen Moral und im übrigen unter den Idealen der deutschen Klassik beheimatet blieb. Zwischen Burckhardt und Strauß gab es wohl des Verbindenden mehr als zwischen Burckhardt und zum mindesten dem späteren Nietzsche. Auch Burckhardt ist noch ein Anhänger des «alten» Glaubens an die Ideale des Wahren, Guten, Schönen als an die Wahrzeichen alles höheren Menschentums. Als Normen von ewigem Gehalt und ewiger Geltung, dem nur Zeitlichen entrückt und allgemeine Anerkennung heischend, sind sie bestimmend für sein ganzes Denken. Er liebt und verehrt die apollinische Klarheit — und muß also alles Dunkel-Rauschhafte perhorreszieren; ihm ist die geistige Freiheit Lebensbedingung — und so muß er ein Gegner alles Gewaltsamen und Gewalttätigen sein. Er schwankt auch nicht, wie Nietzsche, zwischen Dionysos und

Voltaire. Gleich weit entfernt von aufklärerischem Rationalismus wie von sich berauscher Illusionssucht, halt er die klassische Linie fest: die Linie Goethes.

Nietzsche dagegen, auch wo er Apollon sagt, meint immer nur ein Subjektiv-Psychologisches — immer nur die im Einzelnen wirk-samen Triebe, zu denen freilich auch der der Bandigung gehört. Er ist ein Mensch, zu dessen Wesen die unaufhebbare Disharmonie ge-hört^{17a}. Und aus Selbstkenntnis weiß er, daß der Romantiker durch „das große Mißvergnügen an sich“ zu dem geführt wird, was an „schöpferischen“ Möglichkeiten in ihm liegt¹⁸; er weiß aber auch, daß eben darum alle Romantik etwas tief „Zweideutiges“ an sich habe — „wie alles Moderne“¹⁹. Als die «Modernen» emp-fanden sich schon die Dichter der sog. Romantischen Schule in Deutschland; und in Nietzsche, der sich von dem Romantizismus Stendhals, aber auch von dem „delikatsten“ „Artistengeschmack“ mit dem „Fond von Morbidität“, den er bei der französischen Spat-romantik — von Delacroix bis Baudelaire — findet, dieser typischen überfeinerten „Zivilisation“²⁰, so stark angezogen fühlt^{20a}, erhebt sich die ganze Problematik der Moderne wider den Geist der klassischen Epoche, zu deren Nachgeborenen Burckhardt gehört. Burckhardt verkörpert den wesenhaft unmodernen und bewußt und willentlich antimodernen Menschentyp; die Moderne — ob Delacroix oder Wag-ner — bedeutet für ihn Verfall. Auch wenn er objektiverweise man-ches anerkennen muß, für seine Person bekennt er sich zu einer ein-deutigen Ablehnung²¹. Auch das gehört zu seiner — der «klassi-schen» — Art von Gesundheit. Nietzsche, der immer in der «Grenzsituation» lebt, fühlt sich — in seiner steten Sucht nach dem «Abenteuern» — gerade von dem «Gefährlichen» der Moderne (z. B. der Tristan-Musik)²² in einer Weise angezogen, der das Pa-thologische nicht abzustreiten ist.

Nietzsche und Burckhardt repräsentieren in sich die Typen zweier Generationen, durch die sie bedingt sind, und als deren Ausdruck man sie ansehen darf. Burckhardt ist ein Mensch noch der Goethe-zeit. Als Student in Berlin verliebt er bei Bettina v. Arnim Stunden des Gedenkens an Goethe, dessen Tod ja damals erst um zehn Jahre zurücklag²³. Und schon der Jüngling lehnt es bewußt ab, mit der neuen Zeit, die seit den vierziger Jahren immer deutlicher herauf-zog, mitzuleben²⁴. Er blieb ein konservativer, antirevolutionärer, ein

vormärzlicher und vorbismarckischer Mensch. Vom «Jungen Deutschland» will er sowenig etwas wissen wie von der demokratischen Bewegung der schweizerischen «Freischaren»; und um dieser Zeit zu entfliehen, zieht damals der „Modernitätsmude“²⁵ nach dem — noch «unpolitischen» — klassischen Süden, das Italien Goethes zu finden. Er ist einer jener „wenigen Letzten“ einer vor ihrem Ende stehenden „Epoche“, von denen Goethe 1825 zu Zelter sprach^{25a}, mahnend, „soviel als möglich an der Gesinnung zu halten, in der wir heraufkamen“, der Gesinnung der Humanität, des Wertlegens auf die Pflege der geistigen Persönlichkeit. Deren Bedingungen aber mußten immer mehr schwinden mit der von Goethe vorausgeschauten und nun unerbittlich heraufkommenden ökonomisch-technischen Zivilisation, die dem Menschen nicht mehr die Zeit und die Ruhe ließ zur Gestaltung eines humanen, «gebildeten» Daseins. „Alles“, hatte schon Goethe gesagt, „ist jetzt ultra, alles transzendiert unaufhaltsam“; er hatte dabei angeknüpft an Gedanken über „überfullte Musik“ —, und man denkt unwillkürlich an Wagner — und an dessen zunächst so über alle Maßen begeisterten Junger Nietzsche.

Nietzsche ist das Produkt einer schon durchaus labilen Zeit. Schon in seiner „Jugend“ sah er sich „geworfen“^{25b} in eine Zeit, in der nichts mehr „auf festen Füßen“ stand²⁶. Und so wird er zum Philosophen des Dynamismus, dem die Bewegtheit ewigen Werdens und unendlichen Wechsels alles, das vollendete ruhige Sein nichts ist. Nietzsche mag sich wohl noch gern — aber meist zu Unrecht — auf Goethe berufen und ihm seine Reverenz zu erweisen bemüht sein^{26a}, — er ist doch ein typischer Repräsentant der «modernen» Generation, die keinen inneren Zusammenhang mehr hat mit der Kultur der Goethezeit^{26b} —, ebenso wie auch Wagner. Schon der frühe Nietzsche steht dem Typus des Goetheschen Menschen nicht ohne Kritik gegenüber²⁷. Wohl kann Nietzsche gelegentlich die ganz burckhardtisch-klassisch anmutende Trias Homer-Rubens-Goethe zitieren; aber er kann auch — unvorstellbar bei Burckhardt — Goethe und Bismarck im gleichen Atem nennen²⁸. Doch mag er auch, in der Opposition gegen die eigene Zeit, Goethe als einen «dionysischen» Menschen erheben — Goethes Ideal des „Weisen“ ist „anämisch“, christlicher Beziehungen verdächtig, zu wenig „heidnisch“²⁹, zu human. Nietzsches Ideal steigt — um nur ja «blutvoll», physiologisch «gesund» genug zu erscheinen — bewußt von der Kulturstufe wieder herab auf die

Naturstufe und nimmt den Menschen wieder als „das Tier“ mit seinen „Instinkten“³⁰: in offenem Widerspruch gegen Schopenhauer³¹, diesen noch eng mit Goethe zusammenhängenden Geist. Der Begriff des Menschen wird nun — im antiklassischen Affekt — vom „Zoologischen“ her verstanden³², der Standpunkt der «Primitiven», der «Naturvolker» wird normativ³³, und die „Barbarei“ hört auf, ein negativer Begriff zu sein³⁴; an die Stelle der Kulturgeschichte tritt auch für den Menschen eine vergleichende Naturgeschichte³⁵. „Der Leib“ erhält den Primat vor „der alten «Seele»“³⁶; „unsere heiligsten Überzeugungen sind Urteile unserer Muskeln“³⁷, und das „moralinfreie“ Recht des Stärkeren bedeutet das wiederhergestellte Recht „der Natur“³⁸. Und daneben: der erwählte Dioskure Heine³⁹, dessen romantisierender Skeptizismus Nietzsche ebenso gemäß ist wie derjenige Byrons, dessen «Manfred» Nietzsche sich „tief verwandt“ fühlt^{39a}, während er für Goethes «Faust» nur einen verachtlichen Seitenblick hat⁴⁰. Und schließlich fühlt dieser „Artisten-geschmack“⁴¹ sich besonders wohl bei den „so neugierigen und zugleich so delikaten Psychologen im jetzigen Paris“, den Modernsten der Modernen⁴². Das Primitivste des Primitiven und das Allmodernste finden sich da im seltsamen Reigen alles Antiklassischen. Burckhardt dagegen, eindeutig zur Kultur im Sinne Goethes stehend, ist weder geneigt, zur bloßen Natur noch zur bloßen Zivilisation herabzusteigen; dafür reizt ihn, den nie sich Überhebenden, aber auch kein „Übermenschen“-Ideal. Er will den Menschen, der seine gottgegebenen Grenzen kennt und weiß, daß er nur ein Mensch ist, daß er aber andererseits nicht herabsinken darf unter das ihm erreichbare Höchstniveau im Sinne des homo vere humanus. Und dazu gehört der Sinn für „ewige“ Werte. Goethes Antipode Heine aber ist der in die Dichtung verschlagene Journalismus; dieser Heine ist Burckhardt tief antipathisch⁴³, wie kaum minder der weltschmerzlich-„geheimnisvolle“ Skeptizismus Byrons, der so „ungeheuer interessant“ sich gibt⁴⁴. Burckhardt ist nicht für das «Interessante» um den Preis des „Zerrissenen und Zwiespaltigen“⁴⁵, Dämonischen, sondern für das „Schöne“ in seiner „Harmonie“⁴⁶. Doch als echtem Goethemenschen geht ihm darum der Sinn für das Faustische keineswegs ab. Die tiefenste Auseinandersetzung mit dem «Faust» rechnet er (noch) zu dem „festen, unabweislichen Schicksal der gebildeten deutschen Jugend“; das heißt für ihn (noch): „eine Regel konstatieren“⁴⁷.

Die klassische Kunst — und nur die klassische ist ihm im höchsten Sinne Kunst — bedeutet für Burckhardt „metaphysischen Trost“⁴⁸: humanistischen Religionsersatz. Auch dem jungen Nietzsche, der noch Schopenhauerianer ist, dem romantischen Pessimisten der „Geburt der Tragödie“, ist diese Anschauungsweise nicht fremd. Aber der romantische Optimist der späteren Zeit möchte „alle metaphysische Trösterei zum Teufel“ schicken; als Antichrist und Junger des Dionysos will er nur eine „lachende“ „Kunst des diesseitigen Trostes“ noch gelten lassen⁴⁹. Aber aus dem romantischen Zirkel, in dem er gefangen ist, findet er darum doch nicht heraus, so sehr er's auch wünscht, — er bleibt darin verstrickt, nicht nur wenn er für Dionysos schwärmt oder sich dem rauschhaften Zauber Wagnerischer Musik hingibt^{49a} oder sich für die Gewaltmenschen der Renaissance begeistert, für den Übermenschen, dem grundsätzlich alles erlaubt ist^{49b} —, er bleibt der Romantiker auch dann, wenn er sich begeistert für jene Bindungen, die seinem Selbst so fremd sind, und wenn er das unerwartete Lob Mozarts singt, weil er an Wagner krank geworden ist.

Nietzsche und Wagner sind geistesgeschichtlich so sehr Parallelerscheinungen, daß man gut genug versteht, daß sie zunächst einmal sich so sehr fanden. Typische Romantiker beide, mit dem Zug der Spätzeit zur *Décadence* — zwei «Moderne». Romantiker sind sie beide in ihrer Neigung zu Ekstasen und Exaltationen, in der Exzessivität und Exzentrizität ihres Künstlertemperaments („ich kann nur in den Extremen leben“, schreibt Wagner an Liszt, und Nietzsche hatte dasselbe sagen können), hemmungslos, ohne Maß und daher gewaltsam, von äußerstem Subjektivismus, in allem ganz und gar unklassisch. Dazu sind sie typische Repräsentanten einer Spätzeit, einer Verfallskultur, mit deutlichen pathologischen Zügen. Nietzsche, dessen «eigentlichen» Wagner der Schöpfer des «Tristan» ist, weiß „nur zu gut, zu was für raffinierten Artisten, zu welchem Kosmopolitismus des Geschmacks Wagners Kunst allein redet“⁵⁰; und so fühlt gerade er sich von ihr angesprochen: die *Décadence*-Musik spricht zu dem *Décadent* in Nietzsche — sein Verhältnis zu ihr ist ein Kapitel seiner Krankengeschichte⁵¹.

Was war Wagner für Nietzsche? Einmal: die inkarnierte „Modernität“⁵²; und Nietzsche war „anfangs als Hoffender auf diese moderne Welt losgegangen“⁵³. Zugleich aber fand er hier — gegen sein Lei-

den am Leben, das er bei Schopenhauer gespiegelt sah, — ein Narzotikum, dem er nicht zu widerstehen vermochte. Er brauchte — sonst hatte er seine „Jugend nicht ausgehalten“ — das Rausch-„Gift“ der Tristan-Musik⁵⁴, welche noch ganz spät eine so einzig dastehende „gefährliche Faszination“ auf ihn übte, daß er noch im »Ecce homo« sich „glücklich“ preist, „krank genug“ für solche Musik gewesen zu sein; so „fragwürdig“ diese ganze Romantik „schauerlicher und süßer Unendlichkeit“ auch sei — ihr gegenüber sei Wagners „Gesunderwerden“ in den Meistersingern und im Ring „ein Rückschritt“ gewesen⁵⁵.

Wagners Kunst, wie alle form- und gestaltauflosende⁵⁶ Romantik überhaupt, die in der Grenzenlosigkeit des Gefühls und Affekts schwelgt, war das Gegenteil dessen, was für Burckhardt Kunst bedeutete. Er wußte das von allem Anfang an mit der gleichen Klarheit, mit der Schopenhauer es wußte. Beide zogen sie es vor, „Rossini und Mozart treu“ zu bleiben, wie Schopenhauer Wagner mitteilen ließ, als dieser seine Bekanntschaft suchte. Wie indes Wagner in einer Doppelbeziehung zu Schopenhauer stand, indem das bei Schopenhauer gezeichnete Lebensideal ihn stark beeindruckte, so konträr es seiner ganzen Natur auch war, — so hing Nietzsche zunächst Schopenhauer und Wagner an, so entgegengesetzt diese beiden Geister einander auch waren, um dann alle beide zu dem „Kranken“ zu rechnen, das er abstoßen müsse⁵⁷. Burckhardts gesunder und klarer Sinn aber wußte jederzeit, wo er stand und seiner ganzen Art nach stehen mußte: bei Schopenhauer und gegen Wagner. Wenn aber Nietzsches Wagnerschwarmerei mit ihren „prophetischen Heroldsalluren“ Burckhardt schon in der allerersten Zeit seiner Bekanntschaft mit Nietzsche stutzig machte⁵⁸, so kann nachher der Fanatismus des Abgefallenen dem Feinde alles fanatischen Wesens kaum sympathischer gewesen sein. Zeigte sich hier doch nur, wie ein typischer Romantiker, der anfangs dem spontanen Zuge seines Wesens gefolgt war, nun seinen bewußten Willen gegen die eigene Natur kehrte, um sich in einen gewollten Gegensatz zu sich selbst hinein- und hinaufzusteigern. Dagegen ist für Burckhardts klassisches Grundgefühl Wagners sinnlich-erotische, auf »Verzauberung« ausgehende, theatralische Romantik von vornherein ebenso inakzeptabel, wie es Nietzsches ekstatisch-gewaltsame Romantik sehr bald für ihn wurde. Wagner gegenüber kennt er zu keiner Zeit etwas anderes als ein-

deutige Ablehnung: Zeichen der innersten Wesensfremdheit beider. Wagner — das bedeutet für Burckhardt: „Mord“ an der Oper⁵⁹, Verfall, „Theatrokratie“⁶⁰, auf «Massen» berechnete, auf Massenwirkung, Massensuggestion ausgehende, also unvornehme, die Freiheit der Persönlichkeit nicht achtende Kunst, ohne eigentliche Kultur, weil ohne „Schönheitssinn“⁶¹, in die moderne Großstadtzivilisation und eigentlich nach Berlin gehörend⁶² — was in Burckhardts Munde das non plus ultra eines abfälligen Urteils war! Nicht nur der geschäftstüchtige Reklamebetrieb, den Wagner zu entfalten wußte, widersprach Burckhardts Sinn, sondern nicht weniger die Rücksichtslosigkeit dieser Kunst, welche eben damit auf ein modernes Publikum den entsprechenden Eindruck machen wollte und machte. Wagner war für Burckhardt ein typischer Exponent dieses «liebenswürdigen» Jahrhunderts, wie seine Ironie es so gern nannte, er aber war nicht gesonnen, sich Massen zuzuzahlen, die sich beherrschen ließen. Er wollte sich seiner Freiheit sowenig berauben lassen wie seiner guten Gesundheit; Wagner'sche Musik aber „emporte seine sonst festen Nerven“⁶³.

Allmählich näherte auch Nietzsche sich diesen Burckhardt'schen Reaktionen und Erkenntnissen — pries er „Epikur“ als den Feind alles „Sich-in-Szene-setzens“, wobei man unwillkürlich an Burckhardt denken muß, im Gegensatz zu dem großen Poseur „Plato“, dessen Name wie eine Maske Wagners erscheint⁶⁴. Auch in Nietzsche rebellierte der „freie Geist“ des Aristokraten⁶⁵ gegen eine Kunst der „Massen-Hypnose“⁶⁶, gegen die „Theatrokratie“⁶⁷ eines „Tyrannen“⁶⁸. Auch für Nietzsche hört Wagner, dem es um Massenwirkungen und Massenerfolge zu tun ist, auf, ein „vornehmer“ Künstler zu sein⁶⁹. Auch Wagners Publikum ist ja, im Gegensatz zu dem noch aristokratischen des 18., „bloßes 19. Jahrhundert“⁷⁰: Festhallenpublikum, wie Nietzsche und Burckhardt es auch sonst nicht vertragen konnten. Hier erliegt der Einzelne, indem er sein „Persönlichstes“, das eigene Urteil, dahingibt⁷¹, der „Magie“ und dem Effekt⁷² der mise en scène, der großen Zauberei, der Massenpsychose⁷³. Und auch Nietzsche sieht nun in Wagner eine in die Unkultur des neudeutschen Reiches hineinpassende Erscheinung⁷⁴. Schließlich sind in letzter Linie auch Nietzsches „Einwände“ gegen die Musik Wagners physiologische Einwände^{74b}: „Wagner macht krank.“⁷⁵

Aber erst mußte Wagners „nervenzerrüttende Musik“ ihm die „Gesundheit verdorben“ haben (wie er der Schwester schreibt), ehe

er sich von Wagners Einfluß frei machen konnte. Burckhardt, der immer wußte, was seine gute Gesundheit ihm wert war, und der sich seine Nerven erhalten wollte, reagierte ganz spontan negativ. Er brauchte auch kein Narkotikum; er war fähig, auch ohne Narkosen und Illusionen das Leben zu leben: in asketischer Haltung und mit der Heiterkeit des Weisen.

Wohl glaubte auch Nietzsche dem «Klassischen» sich zu ergeben, als er sich lossagte von Wagner, von eigenem „Antigriechentum“, wie er es nun in seiner «Geburt der Tragodie» erkannte⁷⁶, vom „Chaos“, „ohne Melodie“ und ohne „Schönheit“⁷⁷, von aller romantischen Kranklichkeit, um seinem Willen zur großen Gesundheit zu leben. Aber da er mit alledem gegen seine eigene Natur anging, so konnte ihm, dem geborenen Romantiker — selbst wenn er einmal wirklich nicht nur in eine andere (die renaissancistisch-napoleonische) Romantik hineingeriet, selbst wenn er wirklich der echten Klassik ansichtig wurde —, auch diese nur zum romantischen Sehnsuchtsbilde werden. Nietzsches Sehnsucht nach der Klassik muß angesichts seiner romantischen Natur unerfüllbar, muß bloße Sehnsucht bleiben⁷⁸. Als ein „Nebeneinander der lichtesten und der verhängnisvollsten Kräfte“ charakterisiert Nietzsche selbst die „eigene Natur“⁷⁹, wobei er indes seinen Willen zum Licht, seine Sehnsucht nach Licht, schon als eine „Kraft“ nimmt. Aber sein Wunsch nach apollinischer „Vollkommenheit“⁷⁹ ist ja nur ein Sichhinwegwünschen vom eigenen Selbst, nur das Gesundheitsverlangen des Unheilbaren, der um seine extreme Gefährdetheit weiß, und den sein Selbsterhaltungstrieb treibt, irgendwo „Erholung“ zu suchen⁸⁰. „Was will eigentlich mein ganzer Leib? (Denn es gibt keine Seele).“ „Erleichterung“ will er⁸¹.

Da die Gegenwart — und Wagner als ein echter Typus dieser Gegenwart — krank ist und also Erleichterung nicht gewahren kann, braucht er gesündere Zeiten: braucht er klassische Antike, italienische Renaissance, achtzehntes Jahrhundert mit dem „gesunden“ Voltaire (der noch mit der Renaissance zusammengehört — im Gegensatz zu dem schon romantisch-„kranken“ Rousseau)⁸² und mit Mozart, — braucht er womöglich selbst klassischen Goethe und jedenfalls Rossini⁸³, ja Bizet⁸⁴. Und da der deutsche Norden ein so barbarisches, neblig-kaltes Klima hat, daß in ihm eben höchstens ein Wotan — als „der Gott des schlechten Wetters“⁸⁵ — regieren kann, und da den unter diesem Klima Leidenden das Verbleiben in der Wagner-

schen, d. h. in seiner ureigenen Romantik nur noch kranker macht, so sehnt er sich nach der Sonne Apolls, die ihm zur Gesundung verhelfen soll, indem sie ihm gibt, was er bei sich und seinesgleichen nicht finden kann, was er insbesondere bei Wagner vermißt: „Schonheit, Helligkeit, Grazie“⁸⁶. Der schwerfällige Norden ist schwer verdaulich und macht schwerblütig; schon die „Frohliche Wissenschaft“ verlangt „nach einer besseren, leichteren, südlicheren, sonnenhafteren Welt“. Der „mediterrane Süden“, der leichte, leichtlebige, soll das Leben beschwingen, leichter machen⁸⁷.

Aber die Sehnsucht nach der Gesundheit macht noch nicht gesund^{87a}. Dazu gehört auch die entsprechende Kraft; und das bloße Ideal der Kraft — als Ausdruck nur einer Sehnsucht — tut es eben nicht. Wie Nietzsche darum so «dionysisch» sich gebärdet, weil soviel «Sokrates» in ihm ist (gesteht er ja doch selbst, daß er in Sokrates sich selbst bekämpfe)⁸⁸, so gebärdet er sich auf der andern Seite darum so gern «apollinisch», weil so viel (ihn mit Wagner verbindende) Romantik in ihm ist⁸⁹; die romantische Seele in ihm aber ist die ungleich stärkere — sie ist der eigentliche Nietzsche. Und so sucht er, die ganz und gar unklassische Natur, denn auch das apollinische Ideal wieder zusammenzubiegen mit dem dionysischen, das in einem höchsten Sinne menschliche Kultur repräsentierende Ideal «klassischer» Kunst mit dem einer ausdrücklich «tierisch» aufgefaßten «Kraft». Gerade die allergrößten Künstler — und er nennt genau die gleichen Namen, die auch Burckhardt über alles liebt: die Namen nicht nur des Rubens und des Homer^{89a}, sondern auch Raffaels⁹⁰, Mozarts und Goethes⁹¹ —, gerade sie kann er sich nur vorstellen, „auch leiblich“, als „Krafttiere“⁹²; und ganz schon im Sinne der späteren Freud'schen Theorie von der «Sublimierung» des Sexuellen sagt er: „Die Kunst erinnert uns an Zustände des animalischen vigor“, ihre „Entzückungen“ sind indirekt sexuelle⁹³. Der „Rausch“ gibt ein „erhöhtes Machtgefühl“, ein „Mehr von Kraft“⁹⁴, das dann — in Ausstrahlung „der eigenen Fülle“ — der vollkommenen Schönheit Gestalt verleiht. Und diese rein physiologische Vorstellung ist nicht etwa nur als «Vordergrundsansicht» gemeint, sondern es gibt keine «Hintergründe». Bezeichnend, daß besonderer Wert darauf gelegt wird, daß Raffael „spezifisch nichtchristlich“ aufzufassen sei⁹⁵ — während Burckhardt neben den formalen ausdrücklich auch die seelischen Werte der Werke Raffaels zu würdigen weiß. Auch da, wo Nietzsche

und Burckhardt zu denselben Meistern Ja sagen und beide von «Klassik» sprechen, ist, was sie dabei meinen, etwas *toto coelo* Verschiedenes. Bei Nietzsche immer die Verbindung des Menschen mit dem Tier, bei Burckhardt immer die des Menschen mit einer «höheren» Welt; bei Nietzsche eine Physiologie^{95a}, bei Burckhardt eine Metaphysik der Kunst⁹⁶ (die bei dem Schopenhauerianer an die Stelle der religiösen Metaphysik getreten ist); bei Nietzsche alles nur „Kraft“, bei Burckhardt doch so etwas wie Begnadung von «oben»; bei Burckhardt der klassische Stil als der Inbegriff idealer Bindungen an höhere «Gesetze»⁹⁷, bei Nietzsche der souveräne Subjektivismus des künstlerischen Individuums, auf Grund von „starker Rasse“ und „überstromender Animalität“⁹⁸ — voilà tout. Auch Burckhardt liebt, wie Nietzsche, Handel⁹⁹, und gar erst Claude Lorrain¹⁰⁰. Aber das ist nicht entscheidend. Eher schon, wenn es bei Nietzsche von Mozart (den Nietzsche als die letzte Erfüllung Claudes preist) ausdrücklich heißt, er sei „zum Glück kein Deutscher“ gewesen¹⁰¹ — wie Wagner, darf man ergänzen. Noch Nietzsches endlich gefundenes Nein zu Wagner bedeutet kein reines Ja zu einem Neuen, Klassischen, zu «Mozart», sondern dessen Name muß schon wieder polemisch gegen ein Anderes, als eine neue Verneinung, gesetzt werden: als ein Nein gegen das „Deutsche“ — und alles „Metaphysische“. Konvertitenpsychologie. Der deutsche Romantiker, der keiner mehr sein will, meint nun, indem er sich zur „sudlichen“ Kultur bekennt, diese in schroffe und feindselige Opposition gegen die deutsche setzen zu müssen. Burckhardts aufs Organische und Klassische hin angelegte Natur gerat nicht in solche Versuchung. So wie er sich durch den romantischen „Schwindel“¹⁰² der Wagner'schen Musik nie aus der Fassung bringen ließ¹⁰³, so ist ihm auch das romanische Kultur-element — vorzugsweise in Gestalt der Kunst alterer Italiener, jedenfalls nicht modernster Franzosen, — lediglich das gerade dem deutschen Menschen so notwendige Komplement, um zum inneren Gleichgewicht, zur Harmonie des eigenen Wesens zu gelangen. Neben dem kranken Nietzsche, der gegen die eigene Schwache mit stets neuen „Kraft“-sprüchen revoltiert, und der andererseits doch auch immer wieder in sein Kranksein verliebt ist, erscheint Burckhardt so als die, bei aller inneren Zartheit, doch sehr viel kraftigere, weil gesündere und gleichgewichtigere Natur.

VI. Vita contemplativa und aktivistisches Denken

Zum «klassischen» Denkertyp gehört das ihm selbstverständliche Trachten nach erkennendem Ergreifen der — objektiven — Wahrheit, die «über» ihm steht; der typisch «romantische» Denker dagegen glaubt nur an von ihm geschaffene, von ihm gesetzte Werte. Jener fühlt sich im Dienst einer höheren Idee, dieser setzt sein geistiges Ich als souverän. Burckhardt vertritt einen «klassischen» Typ, welcher Züge des vornietzscheischen Philosophen und des Mannes der Wissenschaft in sich vereint. Jenen „Philosophen“, wie er „bisher“ war, verwirft nun Nietzsche als einen ausgesprochenen *Décadence*-Typ: dessen „Objektivität“ bedeutet ihm nur das Fehlen der „normalen“ „starken Triebe“ und des „Willens“¹. Vergleichsweise erscheint ihm daneben der Typ „des wissenschaftlichen Menschen“ noch als „gesund“, als „starke Rasse“, weil wenigstens nicht „als Ganzes losgelöst“; dennoch: die notgedrungen einseitige Art seiner Tätigkeit hat wiederum etwas (im körperlichen wie im geistigen Sinne) Unnatürliches^{1a}, und deren vergleichsweise subalterne Rangstufe kennzeichnet den Gelehrten als „Herdentier“ im Reich der Erkenntnis². Beiden Typen — und damit implicite auch einer Synthese beider, wie Burckhardt sie repräsentiert, — stellt Nietzsche sich selbst gegenüber, als den von ihm kreierte neuen Typ des Philosophen, der — aus der Situation des „absolut“ «Freischwebenden», schlechthin von allem „Losgelosten“, aus allem „Herausgelosten“, „Herausgebrochenen“³, — nicht in Abstraktionen sich ergeht, sondern, als nomothetischer „Weltschöpfer“, „befiehlt“⁴. — „Gesetzgeber sein“, das hatte Nietzsche „eine sublimierte Form des Tyrannentums“⁵ schon in einer Zeit genannt, da er zwar schon die Skepsis gegen die «Objektivität» von „Gesetzen“ und „Gesetzgebungen“ in sich trug, aber für „Tyrannentum“ doch noch kritische Ironie übrig hatte. Selbst aber zum „Umwertender aller Werte“ geworden, statuiert er nun sein «sic jubeo» unter Entthronung der alten ratio.

Diese Art von „Philosophie“ und dieser Typ von „Philosoph“, eben der Typus Nietzsche, mußte notwendigerweise Burckhardt in mehr als einer Hinsicht gegen „seinen Strich“ gehen: menschlich und sachlich. Dem tief bescheidenen, aber über seiner geistigen Freiheit eifersüchtig wachenden Freunde der „Weisheit“ konnte die anspruchsvolle und imperativische Eigenwilligkeit einer rein dynami-

schen Weltansicht nur ebenso unertraglich sein, wie sein stets im Geschichtlichen fundiertes Denken gegen eine freischwebende Philosophie, sein konservativer Sinn für kulturelle Kontinuität und Tradition gegen ein von Grund aus revolutionäres Denken sich auflehnen mußte.

In einer Zeit, da Nietzsche noch den «klassischen» Standpunkt teilte, das Ideal nicht in einem „übertriebenen“, „extremen“ Streben nach „Macht“ zu sehen, sondern in einer „gleichmäßigen“ Ausbildung der menschlichen Kräfte, da er noch gegen die „Überschätzung alles Großen“ sprechen konnte, dem man sich „aus Gewohnheit unterwürfe“⁶, — da konnte er auch die griechischen Philosophen, in einem keineswegs rühmend gemeinten Sinne, als „gewalttätige Tyrannen“ apostrophieren und ihren „handfesten Glauben an sich und ihre «Wahrheit»“, mit dem einer den andern „niederwarf“, als „Übermut“, als „das Böse“ kennzeichnen⁷. Indem „jeder große Denker zum Tyrannen wurde“, nahm „auch die Geschichte des Geistes bei den Griechen jenen gewaltsamen und gefährlichen Charakter an, den ihre politische Geschichte zeigt“⁸. „Tyrannen des Geistes“⁹ — das ist genau auch Burckhardts Urteil über den Typus des griechischen und einigermaßen des Philosophen überhaupt. Drum war er auch den Philosophen im allgemeinen so wenig hold — d. h. wenn sie eben diesem Typ entsprachen und nicht dem «humanen» eines Schopenhauer, der ihm — wie dem Mittelalter sein Aristoteles — „der Philosoph“ schlechthin war. Gegen „das despotische Gemüt“¹⁰ sich geistig „souverän“ gebender Denker, welche die andern Menschen „intellektuell von sich abhängig zu machen“ begehren¹¹, gegen „in praxi tyrannische Doktrinäer“¹², bäumt sich das humanistische Anliegen der freien Persönlichkeit doppelt heftig auf, wenn es bei solchen Philosophen auch noch einem „stinkenden Dünkel“ begegnet¹³. Der jüngere Nietzsche schlägt noch in die gleiche Kerbe. Er wirft Plato noch nicht, wie später, vor, daß er schon zu «christlich», sondern daß er zu tyrannisch sei: der „typische Sozialist am Hofe des Tyrannen“ — denn typischerweise sei der Sozialismus, als Anti-individualismus, nur eine andere Form des „Despotismus“¹⁴ — und der typische Exponent der bildungsfeindlichen Polis¹⁵. Hier urteilt Nietzsche noch wie Burckhardt¹⁶, dem der „gewalttätige“ Verfechter des Zwangsstaats — mit einer Zwangsreligion, einer Zwangskunst, einer ein für allemal festgelegten (und damit stillgelegten) Kultur, —

ein Abscheu, dem der intolerante Anspruch auf „das ganze äußere und innere Leben des Menschen“¹⁷ die vollendete Inhumanität ist.

Ein Jahrfunft später, bei Empfang der „Fröhl. Wissenschaft“, mußte Burckhardt, der «leidenschaftlich Unfanatische», sich schon Mühe geben, um sich „nicht irre machen“ zu lassen an Nietzsche durch die offenbar werdenden Anzeichen seiner „Neigung zur Tyrannei“¹⁸. Und dazu kam ein Weiteres. Wenn Burckhardt schon bei den Stoikern das über jedes Maß hinausgehende „Selbstgefühl der eigenen Weisheit und Trefflichkeit“, das die „eigene Kraft“ „viel zu hoch“ veranschlagt¹⁹, zu tadeln findet, — wenn er dem Sokrates, wegen des „Hochmuts“, der in seinem „Anspruch auf Überlegenheit“ lag²⁰, wegen seiner «ironischen» Haltung und wegen seines „Eigenruhms“²¹, mit einem bemerkenswert christlichen Ausdruck, der den Pfarrerssohn zeigt, mangelnde „Bußfertigkeit“²² vorwirft, — und wenn er schließlich von dem mitunter „bis zum Wahnsinn gesteigerten“ Gottähnlichkeitsbewußtsein griechischer Philosophen spricht²³, — wie mußte da Nietzsche auf ihn wirken? In dessen extremem, maß- und rücksichtslosem Willen zur Macht^{23a}, der für Burckhardt, auch im Geistigen, «böse an sich» war, und in dessen „gigantischer Eitelkeit“, von der Rohde (zu Overbeck) nach dem Erscheinen von «Jenseits von Gut und Böse» sprach, in Nietzsches „Messiasanspruch“, kurz in seiner ganzen egozentrischen Selbstübersteigerung, konnte Burckhardt nur das sehen, was die Alten prometheische Hybris, was das christliche Mittelalter, die Grundünde des Menschen bezeichnend, superbia nannte, und was er selbst, angesichts von Nietzsches grenzenloser Verhöhnung alles dessen, was Andern «noch» heilig war, Frevel und Ruchlosigkeit genannt hätte.

Solchem Subjektivismus entsprach die Entgegensetzung der romantischen Kategorie des «Lebens» gegen die alten, klassischen Kategorien der «Wahrheit» und der «Gerechtigkeit» — und gegen eine nach „objektiver“ Wahrheit und Gerechtigkeit strebende Geschichtsschreibung, die für Nietzsche (schon in der zweiten Unzeitgemäßen, durch die Burckhardt sich ja zum erstenmal herausgefordert fühlte) „immer noch Mittelalter“, „verkappte Theologie“ ist²⁴. Objektivität, das ist für Nietzsche gleichbedeutend mit „Entselbstung“²⁵ oder „Subjektivität“ im Sinne innerlich unbeteiligter Neutralität²⁶. Wohl scheint Nietzsche auf dieser Stufe, gewissermaßen in Parenthese, die Möglichkeit einer „Objektivität als positiver Eigenschaft“ nicht völlig

ausschließen zu wollen; es ist, als wollte er hier in seinem Netz noch eine Masche offen lassen für eine Geschichtsschreibung, wie sie wohl einmal „aus dem Haupte der seltensten Geister herauspringen“ mag²⁷, „echter Historiker“ mit ebensoviel „Tiefe“ wie „Einfachheit“, bei denen, als „seltener“ Ausnahme, das Streben, der Wahrheit und Gerechtigkeit zu dienen, als „Tugend“ anerkannt werden möge²⁸. Das scheint eigens auf Burckhardt gemunzt, der ja auch anderweit einmal als „eine der allerseltensten Ausnahmen“²⁹ eximiert wird. Aber die Generalsentenz geht doch schon bei dem Nietzsche der zweiten Unzeitgemäßen dahin, daß „die historische Gerechtigkeit, selbst wenn sie wirklich und in reiner Gesinnung geubt“ werde, dennoch eine „schreckliche“ Tugend sei: „weil sie immer das Lebendige untergrabt.“³⁰ Und jede objektiv-historische Haltung wird problematisiert, wenn „leben und ungerecht sein“ ausdrücklich in eins gesetzt³¹ und die „Illusionsstimmung“ „kraftiger Wahnbilder“ für die einzige „Atmosphäre“ erklärt wird, in welcher Leben gedeihen könne³². Eine sich für jung haltende Generation bekämpft hier, mit dem Losungswort „memento vivere“³³, den „historischen Sinn“³⁴ des 19. Jahrhunderts „als Krankheit“, als „Verfall“³⁴.

Burckhardt aber, sowenig er sonst an diesem «liebenswürdigen» Jahrhundert ein gutes Haar zu lassen geneigt war, gehörte zu jenen von Nietzsche Apostrophierten, die in der Tat „stolz“ waren³⁵ auf diesen von Nietzsche in ironische Anführungszeichen gesetzten „historischen Sinn“. Der war in Burckhardts Augen gerade der „eine Vorzug“, den die eigene Zeit, „neben allen Schattenseiten“, besaß³⁶. „Objektives Interesse für alles“ und „allgemeines objektives Verständnis für das Vergangene und Fremde überhaupt“ im Sinne Herders³⁷ bedeutet für Burckhardt, von der Seite der „Allempfänglichkeit“ her³⁸, einen der Wege zu dem humanistischen Ideal geistiger «Allseitigkeit» oder Universalität. Hat für Nietzsche „historische Bildung“ als solche etwas „Lähmendes“³⁹, weil Sinn für Vergangenheitsbetrachtung ihm ohne weiteres Abkehr des Sinnes von der Welt der Gegenwart bedeutet, so stellt sich für Burckhardt die welthistorische Kontemplation gerade als ein Weg dar, der vorzugsweise geeignet ist, den Menschen hinaufzuführen zu einem erhöhten Standort, von dem aus er, nicht mehr verhaftet in das zu enge Blickfeld bloßer Gegenwart oder bloßer Vergangenheit oder bloßer Zukunft, gewaltige Weiten zu überblicken vermag: „frei“ nicht nur „von törichter

Hoffnung auf die Zukunft“, sondern ebenso frei „von der torichten Überschatzung irgendeiner Vergangenheit oder von torichtem Verzagen an der Gegenwart“⁴⁰, gerade frei also auch von den „lahmenden“ Wirkungen, welche Nietzsche dem in der geschichtlichen Betrachtung angeblich nur sakularisierten „theologischen“ Glauben „an das nahe Weltende“ zuschreiben mochte⁴¹. Meint Nietzsche, „die historische Bildung“ manovriere den Menschen hinein in solche Eschatologie, so findet Burckhardt, daß sie ihn gerade herausführe aus allen Befangenheiten — freilich auch aus denjenigen, die Nietzsche so nahe liegen: der „torichten Überschatzung irgendeiner Vergangenheit“ — etwa der italienischen Renaissance, die Nietzsche generell glorifizieren zu dürfen meint —, wie der „torichten Hoffnung“ auf eine künftige Herrschaft von «Übermenschen». Doch kann „die Betrachtung der Zeiten“ diesen ihren Sinn, dem Menschen einen über die Beschränktheiten des Nahblicks erhobenen und erhabenen, freien und weiten Blickpunkt zu gewahren, nur erfüllen, wenn der Mensch bereit ist, sich der «reinen» Betrachtung hinzugeben, frei von der Einmischung subjektiver (und also tendenziöser) Wünsche und Leidenschaften⁴², «objektiv» also, und durch solche Erhebung in die Sphären geistiger «Freiheit» befähigt, «weise» zu werden. Dabei will Burckhardt keineswegs — wie Nietzsche⁴³ an diesem Punkte einwirft —, daß „der historische Sinn seine Diener passiv“ mache. „Der Mensch muß allerdings in seiner Zeitlichkeit etwas Bestimmtes wollen und vertreten“, antwortet Burckhardt⁴⁴; und er selbst hat das denn auch jederzeit getan. Er weiß: „das Leben des Okzidents ist Kampf“⁴⁵; das ist sein Ehrenvorrecht, das, was ihn auszeichnet vor dem «Orient». „Für seine Person“ muß „auch der Historiker etwas Bestimmtes wollen und vertreten; aber in seiner Wissenschaft“, d. h. da, wo er — als Diener überzeitlicher Bestrebungen — nicht bloß „zeitliche Person“ sein darf, „muß er sich die höhere Betrachtung vorbehalten.“⁴⁶ Burckhardt nimmt damit die leitenden Gedanken der Wissenschaftslehre von Max Weber vorweg. Und indem er gerade in der geschichtlichen, der die Zeiten überschauenden Betrachtungsweise, die Erhebung der Erkenntnis ins Überzeitliche sucht und findet, tut sich ihm eben hier ein bevorzugter Weg auf heraus aus aller der Zeit verhafteten Subjektivität und empor zu einem «Weise-sein» «für immer». Der ewig jung sein wollende und darum nur für «Lebens- und Wirklichkeitsnähe» schwärmende Nietzsche mag in „der

historischen Bildung“ nur „eine Art angeborener Grauhaarigkeit“ sehen⁴⁷ — Burckhardt, der nicht nur durch Alter, sondern auch durch geschichtliche Weltbetrachtung weise gewordene, darf solchen Kurzschlüssen einer allzu summarisch verfahrenen «Lebensphilosophie» mit der überlegenen Ruhe dessen begegnen, den ein abgeklartes Denken nicht zuletzt auch die Weisheit demütiger Selbstbescheidung vor den objektiven Mächten gelehrt hat.

Nietzsches Sorge geht dahin, daß bei geschichtlicher Weltbetrachtung das eigentlich «Lebendige» verlorengehe. Was aber ist «das Lebendige»? Und sucht nicht auch Nietzsche es — zwar nicht in der Geschichte, aber doch aus der Geschichte heraus, wenn er etwa den „Renaissancemenschen“ feiert? Burckhardt freilich befand sich darin stets im Gegensatz zu Nietzsche, daß er dessen „Verehrung der Gewaltmenschen und Outlaws in der Geschichte“ nicht zu jenem „Belebenden“ rechnen konnte, dem er seinerseits „nachzugehen“ pflegte. Während er in jenen Gewaltmenschen „eher flagella Dei“ sah, erkannte er das „Beglückend-Schaffende“ vielmehr „an anderer Stelle“⁴⁸. Schon in seiner Antwort auf die zweite Unzeitgemäße⁴⁹ sprach er von dem „Beglückenden“, das darin liegen könne, daß „jeder“ sich von einem gerade ihm persönlich naheliegenden Teilgebiet der Geschichte ansprechen lasse: demjenigen, das gerade ihm individuell etwas zu sagen habe. Das „Beglückende“ — das ist hier das jeweils für den Einzelnen, seiner besonderen Art gemäß, Fruchtbare, das gerade ihn Fordernde, das ihn zu der eben ihm erreichbaren Art höheren, reicheren Menschseins Hinführende — so wie Burckhardt denselben Ausdruck auch von den Wirkungen großer Kunst gebraucht⁵⁰. Hier herrscht vollige humane Freiheit. Aber freilich: „glücklich“ und „beglückend“ kann immer nur wirken, was — in einem hohen, geistigen Sinne — „gesund“ ist⁵¹.

Als sozial verwurzelter Mensch ist Burckhardt auch in der Geschichte verwurzelt. Er kennt die Werte kultureller Tradition und denkt darum von der Vergangenheit her. Nietzsche, der Nihilist in der Pose des «Weltschöpfers»⁵², meint, erst eine tabula rasa haben zu müssen, um auf den Trümmern aller bestehenden Kultur das Gebilde seiner eigenen Geistesmacht aufführen zu können. Aber der zerstörerische Trieb in ihm war zu stark, als daß seine Natur sich nicht darin hätte erschöpfen müssen. So verzehrte sich das „propagandistische Feuer“ „des Apostels“ (wie Burckhardt sich gelegent-

lich⁵³ über Nietzsche ausdrückte) in revolutionären Attacken — ob diese nun (wie schon in der zweiten Unzeitgemäß), unter vitalistisch-voluntaristischen Parolen, mit den Methoden eines zersetzenden Psychologismus arbeiten, oder ob sie, unter der Parole des «aristokratischen» „freien Geistes“, statt der Argumente einer revolutionären Romantik die des revolutionären Rationalismus gegen die Tradition verwenden⁵⁴. Burckhardt, der als freiheitsliebender Mensch gegen den „tyrannischen“ Philosophen steht, leistet ebenso, als konservativer Mensch, dem «revolutionären» Philosophen Widerpart. Seine «historische» Denkweise besitzt jenes Verstandnis für die organischen Werte einer Kultur⁵⁵, das einem Hyperindividualisten wie Nietzsche^{55a} notwendig abgeht. Mit größerer Konsequenz als Nietzsche^{55b} lehnt Burckhardt einen hypertrophischen Intellektualismus ab, der sich von allen geschichtlichen Bindungen glaubt lösen zu dürfen, um sich frei in «philosophisch»-abstrakten Reflexionen, Theorien, Rasonnements und Utopien zu ergehen⁵⁶; aber er sieht auch, daß der ebenso radikale Nietzsche'sche Antiintellektualismus, der sich gegenüber «Sokrates», d. h. gegenüber dem logischen und dem ihm verbundenen sittlichen Denken, auf eine Früh- oder gar Vorzeit, d. h. auf die bloßen Instinkte, beruft, nicht minder revolutionär ist. Als altkonservativer⁵⁷ «Bürger» fühlt Burckhardt sich stets einer Doppelfront gegenüber: der Revolution von unten und der Revolution von oben. Mag nun die eine oder die andere jeweils im Vordergrunde stehen — seit 1789 herrscht in Europa (die Episode der Restauration nach 1815 abgerechnet) Revolution⁵⁸. Ein solches „Revolutionszeitalter“ aber, das immer noch weitergeht, zwingt geradezu „gebieterisch“ zu geschichtlich verankertem Denken: eines „solchen Gegengewichts“ bedarf eine so „bewegliche Periode“ notwendig, „wenn sie nicht alle Besinnung verlieren soll“⁵⁹. So steht Burckhardt auf jenem Posten, den schon gleich nach 1789 der konservative Wigh Edmund Burke bezogen hatte. Und in diesem Zeitalter einer totalen, also auch das kulturelle Gebiet ergreifenden Revolution empfindet sein Kulturgewissen vor allem den Zwang zu kulturgeschichtlicher „Besinnung“. Wer bloß „geschichtslose Gegenwart“ kenne, der sei „dem wirren Treiben des Tages“ hilflos preisgegeben; der geschichtslos lebende Mensch sei ein „Barbar“ (gleichgültig, ob ein primitiver oder ein moderner), d. h. ein Mensch ohne „Kultur“⁶⁰.

Kultur hat nach Burckhardt nur derjenige, der sich eingegliedert weiß in einen großen geistesgeschichtlichen Zusammenhang, und der da lebt in dem Bewußtsein, daß er das überkommene geistige Erbgut zu bewahren, zu pflegen und, wenn möglich, zu bereichern habe⁶¹. Wilh. Wackernagel hatte einmal gemeint, der Geist des Christentums und der Geist altklassischer Bildung seien jene zwei Elemente unsrer geistigen „Lebensluft“, ohne die wir nicht „atmen“ könnten⁶²; und der junge Nietzsche fand diesen Satz wenigstens noch „sehr zu überlegen“⁶³. Der spätere Nietzsche aber kann sich gar noch sehr „tolerant“ vorkommen „gegen das Vergangene“, wenn er von der „Irrenhauswelt ganzer Jahrtausende“, der christlichen nämlich, spricht⁶⁴; und den «Ecce homo» schließt er mit einem erweiterten „Écrasez!“, indem er den Voltaire'schen Bannfluch gegen das Christentum auch auf dessen Moral ausdehnt. Als souveräner «Philosoph» beansprucht er der Geschichte gegenüber das Recht des «Haretikers», zu eliminieren, was seinen «neuen» Werten widerspricht; für den grundsätzlichen «Umwertener» gibt es keine „Kontinuität“, die zu achten oder gar hochzuschätzen, keine organischen Zusammenhänge, die anzuerkennen waren, kein Kulturerbe, das eine Verpflichtung in sich trüge^{64a}. Das alles gibt es nur für den konservativen, historisch denkenden Menschen. Den «freischwebenden» und daher radikal umstürzlerischen Geist fuhr sein Weg aus dem Pfarrhaus bis zum eifervollen Antichristentum. Für Burckhardt dagegen⁶⁵ bleibt neben der Antike das Christentum das wesentlichste konstitutive Element⁶⁶ und in sittlicher Hinsicht der ewige Grundstein der europäischen Kultur. Sein persönliches Ethos behielt stets eine spezifisch christliche Färbung. Und dem Schopenhauerianer blieb stets das Bewußtsein der Vergänglichkeit alles Irdischen nahe, das schon dem zwölfjährigen Kinde als tiefer Eindruck sich eingepragt hatte, als Jacob Burckhardt durch den Tod der Mutter „das erste Leid im Leben“ erfuhr⁶⁷. Diese innerste Erschütterung blieb. Und der Greis bekannte sich, ohne seinen ehrlichen Agnostizismus aufzugeben, eine *anima naturaliter christiana*, zu der „Hoffnung auf das Unverdiente“, die Gnade, in jener tiefen Bescheidenheit, die ihn all sein Lebtage ausgezeichnet hatte. Das war in einem Brief an Geymüller⁶⁸, der ein glaubiger Christ war, und mit dem sich Burckhardt auch in Sachen der Renaissance so ungleich besser verstand als mit Nietzsche.

Weil Burckhardt geschichtlich dachte und nicht revolutionär,

brachte er auch dem Katholizismus — als einer Potenz, die gegenüber den immer bedrohlicher und zumal im «Kulturkampf» deutlich werdenden⁶⁹ revolutionären Omnipotenzansprüchen des Staates⁷⁰ kulturkonservativ wirkte, steigende Sympathien entgegen⁷¹ — pries er ja auch das konservative Mittelalter als eine „heilsame Retardierung“ gegenüber dem modernen «Fortschritts»wahn⁷². Und von solchen Gesichtspunkten aus konnte ihm die Reformation — in einer quasi-katholischen Beleuchtung⁷³ — ebenso sehr als ein europäisches „Verhängnis“ erscheinen, wie sie es für Nietzsche⁷⁴ aus ganz entgegengesetzten Gründen war, nämlich von seinem freidenkerisch-antichristlichen Standpunkte aus. Auch hier wieder tritt zutage, wie Burckhardt von der Vergangenheit her, von dem objektiven Phänomen der faktischen Kulturentwicklung Europas her denkt, während Nietzsche, als philosophischer Revolutionär, nur an seinen subjektiven Zukunfts-idealen orientiert ist.

Dementsprechend sehen sie auch ihre Aufgabe. Vor Nietzsches Auge steht die seinige als eine *creatio ex nihilo*; Burckhardt, der Humanist, erklärt schon in jungen Jahren, angesichts „der allgemeinen Barbarei“, die er hereinbrechen sieht: „Ich will retten helfen“ — „nämlich die Bildung Alteuropas“; das bedeute vielleicht den eigenen Untergang, in jedem Fall aber eine Pflicht⁷⁵. Gewiß kein lautes, aber doch ein — im defensiven Sinne — kampferisches Ethos. Die aktive Gesinnung, die Burckhardts Kritiker so gern verkennen⁷⁶, darf dem nicht abgesprochen werden, der als junger Mensch sich wünscht, „bei der unvermeidlichen Restauration tätig sein“ und beim „Neugestalten helfen“ zu können⁷⁷, und der als reifer Mann, bei aller pessimistischen „Taxation des Irdischen“, doch, soweit es das Geistige gilt, einen stets gleich frischen Elan sich erhält, ja der sogar einen gewissen Optimismus — wenigstens einen des Temperaments — aufbringt im unerschütterlichen Glauben an diese «jenseits» des Irdisch-Materiellen liegende «bessere Welt». So steht Burckhardt keineswegs als der nur „Rückwartsgewandte“ da, sondern zugleich „vorwärts gewandt zur heiteren und unverdrossenen Vertretung des Geistes in einer Zeit, die sonst gänzlich dem Stoff anheimfallen konnte“⁷⁸. So klar er den kulturellen Niedergang sieht, — ein Untergangsprophet ist er nicht⁷⁹.

Nietzsches denkerischer Aktivismus aber war das Abreagieren der biologischen Minderwertigkeitskomplexe einer vital benachteiligten, stets leidenden Natur⁸⁰.

VII. Zweierlei Menschsein und zweierlei Philosophieren

Der «klassische» Kulturbegriff ist gebunden an den Glauben an überzeitliche, an „ewige“ Werte, welche jeder Zeit — und mit um so größerem Nachdruck, je «verfallener» die Zeit ist — entgegengestellt werden können und müssen. In solchem Sinne setzt Burckhardt gegen die „Zeitungen“ die „Ewigungen“, nämlich die «klassischen» Werte „des Wahren, Guten, Schönen“, im Gegensatz zu den bloßen Werten des «Tages»¹. Burckhardt, als «noch» sozial verankerter Mensch, steht auch zum Geistigen noch in einem Verhältnis, das keinerlei Zeichen einer Zersetzung des klassischen Bestandes zeigt. Ein Historiker, der darum doch kein «Historizist» ist, halt er unerschütterlich fest an dem «alten» Glauben an eine ideelle Welt «jenseits» dieser „irdischen“, an eine „metaphysische“ Welt des reinen Seins, in deren Schoß die ewigen Ideen und die ewigen Normen ruhen, unbewegt durch die ewige Bewegung «dieser» Welt. Damit hat er eine feste Position, die es lediglich zu halten und zu erhalten gilt.

Nietzsche, der Entwurzelte, der ewige Wanderer, erscheint schon von seiner soziologischen Situation her predestiniert zum Apostaten und Renegaten². „Wir Heimatlosen . . . Wir sind allen Idealen abgünstig“ — wenigstens allen bisher geltenden. „Wir «konservieren» nichts.“³ Und damit der ganze Bestand geltender Werte mit der Wurzel ausgerottet werde, darf und soll es auch keinen „metaphysischen Glauben“ mehr geben an „eine andere Welt als die des Lebens“⁴. Es gibt „nichts“, was „göttlich“ wäre⁵; „es gibt kein «Sein» hinter dem Werden“⁶. Nicht Plato, sondern Heraklit — wie Nietzsche ihn sieht^{6a}, wenn er da das ihm selber „Verwandteste, was bisher gedacht worden ist“⁷, zu finden meint. „Ewige Werte“ dagegen — eine haltlose „Hypothese“. „Dahingefallen“ ist der (quasireligiöse) Glaube Platos an „das «Gute an sich»“⁸ oder an das Wahre an sich. All das war nur Befassung mit dem Nichtexistenten, dem „Imaginären“⁹. „Damit wird Heraklit ewig recht behalten, daß das Sein eine leere Fiktion ist.“¹⁰ Aller Glaube an irgendein Objektives — „alles Fiktionen“¹¹.

Bei diesem „jähem Sturz“ Nietzsches¹² aus dem Idealismus ins biologische „Extrem“¹³ kommt zweierlei zusammen: einmal das „verlorene Schwergewicht“¹⁴, das ihn an jedem „Sinn“ des Daseins hat irre werden lassen¹⁵ und ihn zum „Nihilisten von Grund aus“¹⁶

gemacht hat; sodann aber ein verhängnisvoller Hang, der in ihm wohnt: er selbst spricht von seiner „tiefen Abneigung, in irgendeiner Gesamtbetrachtung der Welt ein für allemal auszuruhen“, und von dem „Zauber“, dem „Anreiz“, den umgekehrt eine Denkweise auf ihn ausübe, welche der Welt „ihren beunruhigenden und anigmatischen Charakter“ gar nicht abstreiten wolle¹⁷. Der Dynamismus der Nietzsche'schen Weltanschauung ist so nur der gedankliche Niederschlag einer psychischen Einstellung individueller Natur. Und zwar ist es einerseits der typisch «moderne» Nervenmensch Nietzsche, der die subjektive ästhetische Emotion braucht, „die Welt“ als ein aufregend «interessantes» Schauspiel zu «genießen», und andererseits, mit voluntaristischer Wendung ins geistig Aktivistische, die Sucht des biologisch Zukurzgekommenen nach dem maximalen Kraft- und „Machtgefühl“¹⁸, das in der Steigerung der Idee künstlerischen Schöpfertums bis zu der eines Weltschöpfertums gipfelt. Darum soll und darf nichts mehr «feststehen», darum darf es nur immer neues Werden, ewigen Wechsel, stete Veränderung geben, damit „die Welt“ von der Hand des «frei» schaffenden «Artisten» zu einem „Kunstwerk“ seines Schöpfergeistes geformt werde¹⁹.

Nicht ein objektiv vorhandenes, göttlich gestaltetes Kunstwerk darf die Welt mehr sein — so wie die religiöse Philosophie von Jahrhunderten sie gesehen hatte²⁰ in demütig-ehrfurchtiger Versenkung in die Geheimnisse des Kosmos —, sondern nur noch ein Chaos, aus dem ein philosophischer «Renaissancemensch» höchst unklassischer Art, gemäß seinem romantisch-subjektivistischen Ideal einer «Freiheit» von allen objektiven Gesetzen und Normen, durch nichts und an nichts gebunden, eine Welt nach seinem eigenen Bilde «erschafft».

Darum muß dann freilich „die Kunst mehr wert sein als die Wahrheit“²¹, wie Nietzsches „Artistenevangelium“ besagt²², — muß „mehr“ als die Wahrheit die „erdichtende Kraft“ zu schätzen sein²³. Schon die «Geburt der Tragödie» hatte einen so menschlich-weiterherzigen Beurteiler wie Ritschl²⁴ zu der Kritik genötigt, Nietzsche spiele die Kunst gegen die Erkenntnis aus; und Nietzsche selbst hat das nachträglich zugegeben: seine ästhetische Philosophie «des Lebens» stellte alle Wissenschaft als solche in Frage²⁵. Diese Lebensphilosophie war rein immanentistisch intendiert; nur «diese» Welt und «dieses» Leben erkannte sie an^{26a}. „Der Glaube an einen Wert an sich

der Wahrheit“ aber ist immer „noch ein metaphysischer Glaube“ an „eine andere Welt als die des Lebens“, ist „immer noch“ „jener Christenglaube, der auch der Glaube Platos war“, der Glaube an eine „göttliche“, in Gott wohnende Wahrheit²⁶, die es für Nietzsches Skeptizismus sowenig gibt wie einen Gott. Insofern die „Tierart“ Mensch auf bestimmte Voraussetzungen ihres „Gedeihens“ angewiesen ist²⁷, ist es zwar „notwendig, daß etwas für wahr gehalten“ werde, nicht aber, „daß etwas wahr ist“²⁸. „Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche“ der Mensch „nicht leben konnte“²⁹. Ein biologistisch-pragmatistischer Begriff von subjektivem Wahrheitsersatz. „Warum erkennen?“ fragt «das Leben», der neue Alleinherrscher auch im Reich des Gedankens, „warum nicht lieber sich tauschen?“³⁰ „Wir haben Lüge nötig, um zu leben“³¹, weil die Wahrheit „das Leben verleidet.“³² Darum brauchen wir — als „Bedingung“ des Lebens — geradezu „den Willen zur Unwissenheit“³³. Das Lob der „Illusion“³⁴ durch den «freien Geist». Denn die „noch an die Wahrheit glauben“, sind ja — Platoniker, bewußte oder unbewußte Christen, kurz „noch lange keine freien Geister“³⁵. Für diese skeptische Diesseitsromantik, „gibt es vielerlei «Wahrheiten», und folglich — keine Wahrheit“³⁶. Es gibt nur die subjektive Haltung „der Wahrhaftigkeit als oberster Tugend“³⁷ und das subjektivistische „Setzen“ und „Wollen“, das — im Gegensatz zum Erkennen von Wahrheit — den echten Inhalt und Sinn „der“ Philosophie bildet³⁸. „Die Wahrheit“³⁹ ist da gleichbedeutend mit: „meine Wahrheit“⁴⁰. Der notwendig antikonservative «Heimatlose» kennt keinen „Willen der Erhaltung“ mehr, sondern nur noch den „Stolz“ auf den Subjektivismus „des beständig Schöpferischen“⁴¹, des „schöpferischen Setzens“⁴². Das sehr subjektive „Kriterium“ dieser lebensverbundenen „Wahrheit“ ist dann freilich allein noch „die Steigerung des Machtgefühls“⁴³. Und weil dies ja nur ein gesteigertes Ichgefühl, weil der „Genuß der Kraft“ ja nur Genuß des gesteigerten Ichs ist, weil alles primär «animalisch» gedacht ist, und weil die Neuschöpfung ja — echt romantisch — eine „bestandige“ sein soll, so ist es konsequent, daß gerade auch die „zerstörende Kraft“ «genossen» werden will, indem zur „dionysischen“ „Sinnlichkeit“ die dionysische „Grausamkeit“ dazugehört; „Apollo“ aber, der klassische, immer auf „Ewigkeit“ sinnende, ist zuletzt nur eine „Tauschung“⁴⁴. Nietzsche lehrt „einen konsequenten Nihilismus der Tat“⁴⁵. „Die Be-

jahung des Vernichtens“ ist ihm geradezu „das Entscheidende“ in seiner Philosophie⁴⁶: „Wir müssen Zerstörer sein!“⁴⁷ Die ausgesprochene Freude an der Destruktion ist in ihm. Wohl weiß er, daß „sich Erhaltungsbedingungen der Sozietät darin ausdrücken, daß die moralischen Werte als undiskutierbar empfunden werden“⁴⁸, aber an der Stelle des konservativen Willens steht ja bei ihm der radikale Machtwille. Es kommt nicht darauf an, wie „edel“, wie „gut“ das Bestehende sein mag; der Revolutionar Nietzsche braucht einfach die »tabula rasa« — bei Burckhardt⁴⁹ ein beliebter Ausdruck für das seinem historisch-konservativen Bewußtsein am entschiedensten Antipathische —, und so empfindet er „Lust“ gerade auch „an der Vernichtung des Edelsten“, „des vorhandenen noch so Guten“ — gewiß in Verbindung mit einer „Lust am Kommenden, Zukunftigen“⁵⁰, aber doch in einem »Triumphgefühl«, das viel von dem des Anarchisten hat.

Für Burckhardt gab es nichts, was ihm hatte mehr gegen »seinen Strich« gehen können als jener Wille zur »permanenten Revision«, der ihm das eigentliche Merkmal des seit 1789 datierenden und immer noch fortdauernden „Revolutionszeitalters“ war⁵¹, dem er sich so tief ungemäß wußte, während Nietzsche sich immer mehr als Geist von dessen Geist, als gar nicht mehr »unzeitgemäß« erwies. Tief revolutionär mußte Burckhardt auch Nietzsches ästhetizistische Wissenschaftsfeindlichkeit berühren, Nietzsches zersetzende Problematisierung dessen, was ihm noch ein unfraglicher höchster Wert war, wie Wahrheitserkenntnis und Weisheit — „Weisheit“, die Nietzsche nur noch »in Anführungszeichen« kennt, und die er „ein lebensfeindliches und auflösendes Prinzip“ nennt⁵². Gerade in der Verbindung einer kontemplierenden sapientia mit einem starken künstlerischen Element war ja Burckhardt ein echter Humanist. Mit gleichmäßigem hohem Verstandnis für Dinge der Kunst wie für Fragen der Erkenntnis begabt, wußte er auch hierin ein edles Gleichgewicht zu halten: eine »klassische« Natur. Er war viel zu sehr ein Mensch mit künstlerischer Phantasie⁵³, mit dem Sinn für „Bilder“, viel zu sehr ein Schauender und Anschauender⁵⁴, auch nicht ohne Sinn für das „Mythische“⁵⁵, als daß er den Geist einer trockenen, rationalistisch-kritizistischen Wissenschaftlichkeit irgend als den seinigen hätte anerkennen können. Er war ein Mensch von stärkstem poetischem Empfinden und voller Empfanglichkeit für alles echt Schöpferische, auch nicht

ohne inneren Zusammenhang mit Tendenzen der objektiv gewordenen Spätromantik, meilenfern aber von jenem Subjektivismus der früh-, „romantischen Schule“ mit ihren ästhetizistischen und immoralistischen Hinneigungen, deren Erneuerer Nietzsche war. Und so war denn auch sein Begriff von Kunst das Gegenteil genialer Willkür, gebunden an die klassischen Gesetze des Schönen und Harmonischen.

Kritik der Zeit

VIII. Negationen und Positionen

Die Kritik an der eigenen Zeit ist einer der wesentlichen Punkte, an denen Nietzsches und Burckhardts Anschauungen sich berühren. Auf die Behauptung und den Anspruch dieser Zeit, den «Fortschritt» zu repräsentieren, antworten sie beide mit einer Diagnose, die umgekehrt auf «Verfall» lautet. Ob ihr Blick auf den Kapitalismus fällt oder auf den Sozialismus, ob auf die Demokratie oder auf den militaristischen Machtstaat oder endlich auf die in solcher Zeit immer fragwürdiger gewordene «Bildung», überall finden sie Verfallssymptome zu konstatieren. Und angesichts eines Zeitaspekts, der auf ständig zunehmende «Barbarei» weist, begegnen sie sich in der Sorge ihres Herzens um die Zukunft der europäischen Kultur. Denn davon sind sie beide gleichermaßen überzeugt: die Kultur, im Unterschied von der bloßen Zivilisation, kann nur gedeihen, wenn die freie «Spontaneität» der schöpferischen Persönlichkeit gesichert ist — die aber wird aufs schwerste bedrängt durch die allgemeine Vermassung, die Politisierung und Militarisierung des Menschen und das allem ruhigen Reifenlassen feindliche «Tempo» des kapitalistischen Zeitalters. — In soweit besteht Konsens zwischen ihnen. Wie aber steht es mit dem Standort, von dem aus sie ihre Kritik üben? Ist der wirklich bei beiden der gleiche¹?

In ihren geistigen Werturteilen sind beidemale die entscheidenden Kategorien: „aristokratisch“ und „plebejisch“. Im Blick auf die Geschichte der Kultur ist auch für Burckhardt „plebejisch“ der stärkste Ausdruck der Abwertung². Aber während für Nietzsche, der sich außerhalb der «bürgerlichen» Welt gestellt hat, die Begriffe „bürgerlich“ und „plebejisch“ zusammenfallen, bleibt Burckhardts Kritik der bürgerlichen Kultur im Entartungsstadium der Zivilisation grundsätzlich innerbürgerliche Kritik: Kritik nur an den Verflachungen ins «Allzubürgerliche» und an den Senkungen unter das gute bürgerliche Niveau herab ins Unterbürgerliche. Burckhardt bleibt ja

— sozial wie geistig — bewußt innerhalb der bürgerlichen Welt, der zivilen Welt urbaner Kultur; und so halt er fest an den Werten und Wertungen der «klassischen» Zeit bürgerlicher Bildung, an ihrer humanistischen Tradition, in der alle seine Ideale beschlossen sind, so wie er gesellschaftlich auf dem konservativen Boden des «Honoratiorenliberalismus» — eines antidemokratischen Liberalismus also — stehen bleibt³. Von dem festen Grunde der Bejahung alter Werte aus möchte er diese lediglich in ihrer Echtheit und Lebendigkeit wiederhergestellt wissen: die Werte der Humanitätskultur. Solange Nietzsche sich noch, ebenso wie Burckhardt⁴, zu „unserm großen Schiller“ bekennen konnte⁵, solange hatte ihre Zeitkritik noch den gleichen Ausgangspunkt. Jener spätere Nietzsche aber, der sich etwas zugute tut auf sein Bonmot von „dem Moraltrumpeter von Säckingen“⁶, hat mit diesem Spott über das Ethos der deutschen Klassik alle Brücken zu der höchsten Kulturtradition deutschen Bürgertums abgebrochen. Indem er sich „jenseits“ des bürgerlich-„Guten und Bosen“ stellt — das für Burckhardt immer das bewahrte „Hausbrot“ bleibt⁷ —, wird er, über die bloße Kritik der derzeitigen bürgerlichen Zivilisation weit hinausgehend, zum radikalen Antagonisten der gesamten bisherigen bürgerlichen Kultur als solcher mit ihren humanitären und christlichen Werten. „Verchristlicht“ und „verpöbelt“ werden ihm, unter dem Gesichtspunkt der «Herden- oder Sklavenmoral», gleichbedeutende Begriffe⁸. Und vom prinzipiell antibürgerlichen Standpunkt aus wird die Zeitkritik zum bloßen Teilausschnitt einer generellen Kulturkritik, welche weit über die eigene Zeit hinausreicht.

So können Nietzsche und Burckhardt wohl zusammenkommen in gemeinsamen Negationen gegenüber dem Geist (oder vielmehr Ungeist) der Zeit, ihre Positionen aber sind einander konträr, seit Nietzsche seine letzten Verknüpfungen mit den überkommenen kulturellen Wertungen gelöst hat. An einer immer unaristokratischer werdenden Zeit üben sie beide «aristokratische» Kritik; aber die des Humanisten, der dem Basler Patriziatum verbunden ist, bleibt konservativ-bürgerlich, während der „freie Geist“ des philosophischen Litteraten in revolutionärem Subjektivismus angeht gegen „alle bürgerlichen Ordnungen“⁹ mit Einschluß gerade der religios-sittlichen. Ihnen und aller «geschichtlich» fundierten Kultur erklärt er den Krieg im Namen der «neuen» Werte «des Lebens» und der Biologie, mit deren Inkraft-

setzung er dann ja auch seine neue Zeitrechnung beginnen will. Burckhardts Kritik bleibt relativ und maßvoll, weil sie an objektiven kulturellen Gegebenheiten orientiert ist, — diejenige Nietzsches überschlägt sich in Maßlosigkeiten, weil sie nichts kennt als eine absolut gesetzte subjektive Programmatik. Wenn auch Nietzsche gelegentlich auf konservative Werte alterer Zeiten hinweist¹⁰, so ist das nur eine Form der Polemik gegen das Heute; ihm selbst geht jeder lebendige Sinn für konservative Werte ab. Bei ihm berühren sich die „aristokratischen“ Instinkte zu eng mit den „anarchistischen“¹¹. Und so kann Nietzsche das 19. Jahrhundert gerade da positiv werten, wo Burckhardt nur typische Zersetzungserscheinungen konstatiert hatte: da nämlich, wo die neueste Zeit skeptischer und zynischer, indifferenter gegenüber allen idealistischen „Prinzipien“, gegenüber Recht und Moral, kurz „brutaler“ geworden ist¹², mit andern Worten: insoweit sie von sich aus der Nietzsche'schen Predigt des «Immoralismus» entgegenkommt. Nietzsche sieht darin ein „Natürlicher“-werden¹³; Burckhardt hätte darin nur Symptome einer Zersetzung nicht bloß des altbürgerlichen Lebensstils, sondern auch der Kultur gesehen.

IX. Masse

Indes: einen so tiefgreifenden Unterschied es ausmacht, ob der Mensch der Gegenwart gemessen wird an dem Maßstabe des humanen und humanistischen Menschen oder an dem des immoralistischen Übermenschen — in einem kommen Nietzsche und Burckhardt überein: in dem tiefen Unmut über die „mittelmäßige“, „mediokre“ Art jenes Menschentyps, der im 19. Jahrhundert immer mehr herrschend geworden ist. Die moderne Zivilisation — das ist ihre gemeinsame Feststellung — wird bestimmt durch den Massenmenschen¹. Seine Heraufkunft datieren sie etwa seit der großen Französischen Revolution^{1a}; und insbesondere „seit den 1840er Jahren“ findet Burckhardt „das Gemeinerwerden“ der Zeit deutlich spürbar², das dann vor allem gefordert wird durch das „suffrage universel“³. Für die „allgemeine Verflachung“⁴, für die „Abwärts“-Entwicklung ins immer „Mittelmäßiger“⁵, ins „heillos“ und „unheilbar“ Mittelmäßige⁶, wird die „Demokratie“ verantwortlich gemacht, deren Gleichheitsprinzip sich immer gegen die Freiheit „der Ausgezeichneten“ kehrt⁷;

und die sozialisierenden Tendenzen sorgen dafür, daß die Mediokritat der „mittleren Talente“ auch noch eine „allgemeine Garantie“ und „Assekuranz“ erhalt⁸. — Aber wenn Nietzsche nun meint, solch einer „Menschheit“ die Humanität kundigen⁹ und ihr seinen Immoralismus ankündigen zu dürfen, dann trennen sich seine Wege von denen Burckhardts.

Doch haben sie beide etwas von der Abneigung des — aristokratisch-exklusiven — «Geistes» gegen das «Geld»¹⁰. Da, wo sich alles nur um «Nutzen» und «Erfolg» dreht, beginnt für sie die Sphäre des «Massenmenschen». Und der Kulturhistoriker Burckhardt bemerkt einmal, „der Erfolg sei der Gott erst der neueren Zeit“¹¹. So gehört auch Nietzsches ganze „Verachtung“ dem Utilitarismus englischer Herkunft¹², der dann alle Welt — und nicht zuletzt das neue Deutschland — erfaßt hat in Gestalt des „großartig“ „gefährlichen“ Kapitalismus moderner Prägung¹³. Ja, solange Nietzsche noch schopenhauerisch wertet, kann er — mit Worten, die auch Burckhardt hatte gebrauchen können, — mit Bezug auf die „bösen“, „eigensüchtigen“, „egoistischen“ Triebfedern des Kapitalismus¹⁴ sagen: „niemals war die Welt mehr Welt“¹⁵. Später freilich¹⁶ klingt es schon anders: wenn nämlich im Rahmen der nun eindeutig dynamistisch ausgestalteten Weltanschauung auch für den Dynamismus des Wirtschaftsmenschen ein Wort abfällt. In Burckhardt dagegen reagiert ein sozialer und ein geistiger Instinkt so klar wie nur möglich gegen das mobilisierte Wirtschaftsleben und den unersättlichen Erwerbstrieb der Moderne und gegen das damit ertöndene Bürgertum der nouveaux riches: — der Abkömmling des altbasler Patriziats, der da weiß, wie sehr alter Familienbesitz die gegebene Basis aller und gerade auch der kulturellen Tradition ist¹⁷, sieht im modernen «Bourgeois» ein den alteingesessenen Besitz ökonomisch-sozial bedrohendes und dabei äußerst kulturloses Element heraufkommen. Die Kultur ist für ihn wesentlich konservativ¹⁸.

Daß auch der «Geist» des Kapitalismus Ungeist des modernen Massenmenschen ist, zeigt sich den beiden Verfechtern einer «vornehmen» Lebenshaltung schon in jener unvornehmen „Hast“ des modernen Zeit- und Lebenstempos, welche der Kapitalismus heraufgeführt hat¹⁹. Der „pressante“ Geist dieses „erwerbssüchtigen Jahrhunderts“²⁰ läßt dem besseren Teil des Menschen nicht Zeit noch Ruhe mehr: „die allgemeine Hast vernichtet die echte große Stim-

mung“²¹, sagt Burckhardt. Und von dieser selben „allgemeinen Hast“ meint der junge Nietzsche, daß sie „alle Beschaulichkeit“ zerstöre²², wie er sich damals noch, unter Schopenhauers Einfluß, ganz burckhardtisch ausdrückt. Gegenüber dieser Europa allmählich amerikanisierenden „modernen Unruhe“ sei es „notwendig, das beschauliche Element in großem Maße zu verstärken“, heißt es — ebenso burckhardtisch — noch in «Menschliches Allzumenschliches»²³. Und auch der späte, der Beschaulichkeit keineswegs mehr das Wort redende Nietzsche muß feststellen, daß die „Überhaufung mit Eindrücken im Prestissimo eine tiefe Schwächung der Spontanität“ (dies auch bei Burckhardt ein Lieblingswort) zur Folge habe; was bleibe, sei nur noch «Reaktivität»²⁴.

Alle wahre Bildung braucht „Zeit“ und ist nur für jene „sehr wenigen Menschen“, „welche noch nicht in die schwindelnde Hast unseres rollenden Zeitalters hineingerissen sind“ und „noch nicht den Wert jedes Dinges nach der Zeitersparnis oder Zeitversäumnis abzuschätzen sich gewohnt haben“²⁵. Auch bei dem jüngeren Nietzsche heißen sie noch die „Beschaulichen“²⁶. In diesem Sinne wenden sich die Vorträge «über die Zukunft unserer Bildungsanstalten» gegen eine sog. Bildung, die nur ein möglichst schnelles Geldverdienen im Auge hat, und die daher möglichst rasch «absolviert» und von einer möglichst breiten Masse von Menschen (aus der Kategorie der «Vielzuvielen») angeeignet werden soll²⁷. Nicht anders urteilt Burckhardt über die demokratisch-, „allgemeine“ Bildung als den Untergang aller Bildung in allgemeiner Halb-, also Unbildung. Und beide sehen sie, neben dem modernen Schulwesen, eine zweite Ursache für das Sinken jedes geistigen Niveaus in dem Überhandnehmen der Zeitungsbildung, d. h. der Bildung für den Tag und den „Augenblick“²⁸. So entsteht die „zeitunglesende Halbwelt des Geistes“²⁹. Den „Zeitungen“ stellt der Humanist Burckhardt, der Schuler der Klassik, die „Ewigungen“ gegenüber³⁰ — er, der zwar ein eminent «historischer Denken», aber keineswegs ein die «ewigen Werte» in bloße Geschichte auflösender «Historizist» ist. Und mit ihm berührt sich noch nahe genug wenigstens der frühe Nietzsche, der noch „ein Seiendes, Ewiges“ kennt und in „den atonisierenden Mächten der Kunst und Religion“ noch eine „überhistorische“ ewige Wertwelt anerkennt³¹. Von da aus aber muß alle heutige „Bildung“ tief fragwürdig erscheinen³²: die „höheren« Schulen“, welche mit „einer unanständigen

Hast“ ein äußerst „mittelmäßiges“ Schülermaterial erziehen“³³, — ferner die „Entartung“ „journalistischer Volksverführung“³⁴ — und schließlich die moderne Wissenschaft. Denn auch die gehört nun mit in dieses Bild. Ihre übermäßige Entwicklung „in die Breite“ hat zu einem veraußerlichten Fachspezialistentum geführt, das mit echter Bildung immer weniger zu tun hat³⁵. Und da wird nun — ganz wie im kapitalistischen Erwerbsleben³⁶, ganz dem Zeitstil entsprechend — „hart“ gearbeitet, mit einer „Hast“ wie in einer „Fabrik“, mit der gleichen Atem- und Besinnungs- und Wahllosigkeit, ohne die Frage zu stellen, was dabei „für die Kultur herauskommen könne“³⁷.

Von hier freilich — von dieser (noch im Zeichen Schopenhauers stehenden) Zeitkritik — schritt der spätere Nietzsche dann weiter zur prinzipiellen Exkommunikation des Gelehrten (als „des Herdentiers im Reiche der Erkenntnis“)³⁸ und „der Wissenschaft“, die „als solche zu einer mittleren Art Mensch gehört“³⁹. Und wenn er dem „einen“ Jacob Burckhardt eine Exemption zugesteht — so von dem großen Bannfluch über die deutschen Historiker (ob auch noch so berühmten Namens) wie von dem über die deutschen Erzieher zur Bildung⁴⁰ —, dann wirkt schon das hier noch im Sinne Burckhardts gebrauchte Wort „Humanität“ wie ein erratic Block bei diesem spätesten Nietzsche, dessen Ideal längst ein dem Burckhardt'schen völlig konträrer Menschentyp geworden war. In dieser Endphase Nietzsches konnte dergleichen nur ein Persönliches mehr bedeuten: romantische Erinnerung an schöne — Vergangenheit.

Über eine ungenial, «alexandrinisch» gewordene, im „Wissen und Sammeln“ sich erschöpfende Wissenschaft dachte Burckhardt⁴¹ übrigens nicht anders als Nietzsche — und gerade wenn es sich um Geschichte und Altertumswissenschaft handelte⁴². Und Nietzsches früher Bemerkung über „die ins Unsinnige anschwellende Buchmacherei unserer Gelehrten“⁴³, hatte er voll zugestimmt⁴⁴. Von den „VV. EE.“, den „viri eruditissimi“, wie er sie so gern nannte⁴⁵, hielt er ironische Distanz. Soweit er in Basel Verkehr mit Universitätskollegen pflegte, waren es eher Naturwissenschaftler⁴⁶; und auf seinen Reisen mied er tunlichst jede Berührung mit Fachgenossen. Er wollte — bei allem «bürgerlichen» Arbeitsfleiß, den er auf seine akademischen Obliegenheiten verwandte — weniger Gelehrter sein als Humanist, und am allerwenigsten Kunstgelehrter⁴⁷, sondern im Künstlerischen vor

allem andern immer ein «Cicerone». Und wenn er Humanist sein wollte, dann nicht in einem betont individualistischen Sinne, sondern — Basler Stadthumanist.

X. Macht

Der Vertreter der humanistischen — also der alten, aristokratischen — Art von Bildung ist der geistige Repräsentant des höheren Bürgertums. Gegenüber der heraufkommenden Demokratie steht er in den innerschweizerischen und speziell den innerbaslerischen politischen Kämpfen auf der konservativen Seite¹; und der antidemokratische Affekt bestimmt durchgehends auch sein historisches Urteil². Aber wenn Burckhardt sich einerseits, gegenüber der «Masse», als Angehöriger der patrizischen, der von altersher «herrschenden» Schicht fühlt und deren herrschende Stellung solange als möglich zu verfechten sucht, so ist er doch «Bürger» genug, bleibt er bei allem Konservatismus doch «liberal»^{2a} genug, um die Feinde der Freiheit des Individuums — und damit der Freiheit der Bildung — nicht nur «unten» zu suchen, da, wo die freiheitsfeindliche Gleichheitsforderung erhoben wird, sondern nicht minder «oben»: da, wo die ebenso freiheitsfeindlichen Macht- und Zwangsgelüste lauern.

Doch der bewußte Bürger eines Gemeinwesens kann als solcher nicht gegen jede Art von «Macht» und der konservative Patrizier muß für «Autorität» sein. Nur darum, weil „in jeder Macht“ zugleich „die Gier“ nach immer mehr und schließlich nach absoluter und totaler Macht lebt, ist „jede wirkliche Macht in diesem Sinne böse“, heißt es bei Burckhardt einmal anlaßlich Ludwigs XIV.³, der für ihn allerdings eine Art historisches Monstrum ist⁴. Im Grunde ist Burckhardts Standpunkt derjenige der mittelalterlich-kirchlichen Staatslehre: entstanden ist der Staat aus der Sünde⁵, dennoch aber ist — eben unter den durch die Tatsache der menschlichen Sündhaftigkeit gegebenen Umständen — die Existenz des Staates eine „Wohltat“⁶. Nur muß der Staat Grenzen seiner Machtausübung gelten lassen, d. h. er darf nicht alle Freiheit einer von ihm geschaffenen „Einheit“, d. h. „Gleichförmigkeit“, opfern, so wie der Staat „unseres machtrunkenen Jahrhunderts“ es möchte⁷. Das «Böse» an der Macht ist die stets — wenigstens potentiell und tendentiell — in ihr angelegte

Unersättlichkeit, ihre (antiklassische) Maßlosigkeit, ihr Unendlichkeitsstreben, das von der Pleonexie bis zur Omnipotenz geht⁸. Doch kann — und sollte — die Macht immerhin eine höhere Funktion haben: als Wegbereiterin der Kultur⁹ und als Garant wenigstens irgendeiner Art von „Autorität“. Echte Autorität freilich kann nie auf bloßer realer Macht beruhen; denn Autorität im hohen Sinne ist ein konservativer Begriff, der sich bei Burckhardt mit dem liberalen Begriff der Freiheit verbindet zu einem antirevolutionären Doppelklang — bedeutet ja doch der Absolutismus des «reinen» Machtstandpunktes für Burckhardt ein nicht minder revolutionäres Prinzip als der mit der Gleichheitsforderung die Freiheit gerade der «Besten» bedrohende Demokratismus. Burckhardt ist altkonservativ und restaurativ gesonnen¹⁰; jedenfalls dem eigenen revolutionären Zeitalter gegenüber¹¹. Als Wahrerin konservativer Autorität aber erfüllt die Macht einen guten Sinn. Und die „Apolitie“ der «Besten», der *ἀριστοι*, ist ein typisches Symptom von Verfallsepochen — „demokratischen“ oder „cäsaristischen“¹².

Gewiß war Burckhardt eine unpolitische Natur in dem Sinne, daß er keinen Zug zu eigener politischer Aktivität in sich spürte. Aber wenn er sich der Grenzen seiner politischen Fähigkeiten und Möglichkeiten klar bewußt war, so klingt dabei doch auch etwas von Resignation mit heraus¹³. Im übrigen war es der revolutionäre Geist des Zeitalters, der ihn abstieß. Nichts irriger aber, als ihm, wie Steding es tut, ein grundsätzliches persönliches Bekenntnis zur „Apolitie“ und womöglich gar eine objektive Erhebung der Apolitie zu einer Art vorbildlicher Haltung zu unterschieben: als hätte er vom Standpunkt des reinen «Privatmanns» und dem des reinen — d. h. unpolitischen — Kulturhistorikers geurteilt, während Burckhardt in Wahrheit einen umfassenden — nämlich die politischen Zustände ausdrücklich mit einbeziehenden — Begriff von «Kulturgeschichte» vertrat im Gegensatz zu dem — die «politische Geschichte» ausschließenden — Kulturgeschichtsbegriff Eberhard Gotheins¹⁴. Was Burckhardt zu dem Problem der „Apolitie“ zu sagen hat, ist nichts anderes, als was ein so exemplarisch «politischer» Philosoph wie Hegel bereits gesagt hatte, wenn er, im Hinblick auf Sokrates, urteilte, „in verruchten Zeiten sei es den besseren Naturen gestattet, aus der äußeren Wirklichkeit in die innere Lebendigkeit sich zurückzuziehen“.

Und Nietzsche? Er findet, im Zeitalter der Massen müsse es den „Wenigen“ „mehr als je erlaubt sein, sich der Politik zu enthalten und ein wenig beiseite zu treten“¹⁵. Während aber für Burckhardt die Apolitie in solcher Zeit eine notgedrungene Haltung des geistigen Menschen darstellt, nennt Nietzsche sich noch ganz zuletzt¹⁶ und mit Emphase „den letzten antipolitischen Deutschen“. Mit Recht. Denn er, der reinrassige Individualist, ist auch im Politischen der «Freischwebende», der immer nur ästhetisiert und sich rein «romantisch» zu den Dingen verhält¹⁷. Und da er dabei ein geistiger Revolutionär ist, urteilt er immer radikal — ob er nun von seinem romantisch outrierten Geniebegriff aus den Gedanken der Staatsmacht einfach negiert, oder ob er den höchsten Typ des seinem romantischen Denken vorschwebenden Machtmenschen gerade in der höchsten Größe des politischen Genies (vom Range eines Caesar oder Napoleon) erkennt. Mag er nun das eine oder das andere Extrem vertreten, immer ist er entfernt von Burckhardts (stets der Mitte gesunder Normalität nahe bleibendem) «klassischem» Denken.

Wohl bedeutet auch hier wieder Schopenhauer eine Brücke zwischen dem frühen Nietzsche und Burckhardt. Aber es klingt vorbehaltloser als bei Burckhardt, wenn da auch Nietzsche^{17a} von der „Macht, die immer böse ist“, spricht. Das alte Rom ist für ihn damals noch der Typ des barbarischen im Gegensatz zum Kulturstaat¹⁸. Und „böse“ ist für den, der noch «Schopenhauer als Erzieher» anerkennt, so gut wie der „Egoismus der Erwerbenden“, auch die „militärische Gewalt“ als Grundlage politischer Herrschaft¹⁹. Burckhardt'sche Ideen erscheinen aus der Relativität «historischen» Denkens in die kategorische Absolutheit «philosophischen» Dicta erhoben, wenn Nietzsche schlechthin erklärt: „Die Kultur und der Staat sind Antagonisten. Alle großen Zeiten der Kultur sind politische Niedergangszeiten“²⁰, oder gar, mit der individualistischen Zuspitzung auf den Menschentyp, auf den allein Nietzsche es ankommt: „Für die Überflüssigen ward der Staat erfunden“, „dort, wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch, der nicht überflüssig ist.“²¹ «Staat» und «Volk» sind für Nietzsches, wie immer, radikales (im Gegensatz zu Burckhardts abwägendem²²) Urteil schlechthin Antipoden^{22a}; der Staat, so heißt es mit nicht zu überbietender Schroffheit, ist „das kalteste aller kalten Ungeheuer“, „der neue Gotze“²³, vor dem die „Staatsnarren“²⁴ ihren „Gotzendienst“²⁵ verrichten²⁶. Der Refrain ist: „so

wenig Staat wie möglich!“²⁷ und: „keine «Verschwendung» „des Geistes“ — als „des Kostbarsten“ — für die Politik, die das „nicht wert“ und „für die geringeren Köpfe“ gerade gut genug ist²⁸; darum auch: keine Politisierung der Erziehung und Bildung!²⁹

Wenn auf der andern Seite der spätere Nietzsche sich für das alte Rom begeistert, so gilt das weniger der imperialen Realität als dem „imperativischen“ — Geist; und höchstens noch der imperialistischen — Idee. Und wenn er den Genius Napoleons vergöttert, so geht es ihm — ebenso wie beim römischen Menschentyp, nur konzentriert zu letzter Genialität und Größe — um den Machtmenschen, während aller staatliche Wille zur Macht ihm «uninteressant» ist. Nicht um politische Realitäten geht es ihm — denn auch das Ideal des «Weltreichs» ist nur Romantik, die sich für «Größe» entflammt —, sondern um eine ästhetische Emotion, die sich ins geistig Revolutionäre emporsteigert. Diese Machtromantik konzipiert den «starken», den machtvoll-genialen Menschen primär als den großen «schaffenden Künstler»; der politisch Schaffende ist, so gesehen, nur der Künstler größten Formats^{29a}. Der phänomenale «Eindruck», den die «Erscheinung» einer Figur wie Napoleon schon auf Goethe und Hegel ausübte, verdichtet sich bei Nietzsche zwar zu einer philosophischen Lehre, die aber, auch als solche, ihren impressionistischen Charakter nicht verbergen kann. Nur ästhetisch — und aus Nietzsches „Krankenspektakel“ — ist die Paradoxie^{29b} zu verstehen, daß der „antipolitische“ Nietzsche sich für den „militaristischen“ Menschentyp erwärmen kann: aus der reinen Freude des ästhetischen Psychologen an dem Phänomen als solchem. Soweit dabei ein «Ziel» in Frage kommt, zu dessen Verwirklichung der Militarismus etwa nur das «Mittel», der «Weg» sein sollte, hat auch dieses «Ziel» seinerseits wieder rein «phänomenalen» Charakter. Es nennt sich „Vermännlichung“ Europas; und an sie möchte Nietzsche wohl gern „glauben“³⁰. Aber dieser Glaube an den Erfolg der „Kur“, welche „der Militarismus“, so wie Napoleon ihn inaugurirt hat, an der kranken, dekadenten „Zivilisation“ vornehmen soll³¹, steht nicht auf sehr festen Füßen; etwa die Bismarck'sche „Blut- und Eisen“-Kur erregt in Nietzsche wenig Zutrauen³². Der „Militarismus“ bedeutet für Nietzsche nur sozusagen die Dramatisierung des Biologismus, mit dem er der „Humanität“ zu Leibe gehen will³³, die für ihn mit zu jener „Zivilisation“ gehört, in der er — mit seinem Napoleon — „etwas wie eine persönliche Feindin“³⁴ er-

blickt. Im Grunde ist's ihm nur um die romantische Erhebung des «Helden» gegen die «Handler» oder, wie er es ausdrückt, „des Mannes“ gegen „den Kaufmann und Philister“³⁵, also um seine antibürgerlichen Ressentiments zu tun.

Die Figur Bismarcks ubt nicht die gleiche romantische Anziehungskraft aus wie die Napoleons. Bismarck ist für Nietzsche nicht «Übermensch» genug und zu sehr Realpolitiker. Der Realpolitiker aber ist für ihn nicht «interessant». Ein „Erfolgs“-Anbeter ist Nietzsche so wenig wie Burckhardt. „Bismarck“ und „Erfolg“ stehen unter dem, was er „voll souveräner Verachtung“ ansieht, nebeneinander³⁶. Stets hat Nietzsche remonstriert gegen die „hegelisch verstandene Geschichte“, gegen das Sichbeugen vor jeder rein faktischen Macht, gegen die „nackte Bewunderung des Erfolges“, den „Götzendienst des Tatsächlichen“³⁷. In diesem Sinne ist auch für Burckhardt der Name der „Nationalliberalen“ — wobei er zwar auch an die Partei (und speziell an deren „kulturkämpferische“ Haltung), darüber hinaus aber an jenen Menschentyp denkt, dem es bloß immer um die „Ermittelung des Stärkeren“ geht, und den er etwa auch in der griechischen Geschichte vorfindet und ihn da ebenso benennt³⁸, — ein Ausdruck für alles ihm im tiefsten Antipathische. Andererseits imponiert natürlich beiden — Nietzsche wie Burckhardt — die „Energie“³⁹ „des großen Mannes“⁴⁰. Der Punkt aber, an dem auch hier wieder das Urteil der beiden entscheidend auseinandergeht, ist das Revolutionäre an Bismarck. Da zeigen sich doch wieder weltweite Verschiedenheiten — schon in den Ausgangspunkten, von denen sie herkommen, und erst recht in den Idealen, die ihnen vorschweben.

Es charakterisiert eben doch den Typus Nietzsches, daß dieser im Schicksalsjahre 1866^{40a} — drei Jahre also, ehe er nach Basel kam — angesichts des „revolutionären“ Vorgehens Bismarcks und seiner „preußischen Art, die Fürsten loszuwerden“, schreiben konnte⁴¹: „Ich bin ein enragierter Preuße“, und daß er damals⁴² „stolz“ sein konnte auf „eine solche Armee, ja sogar — horrible dictu — eine solche Regierung“. Sein damaliges Empfinden ging spontan mit — mit dem „nationalen“, d. h. national-revolutionären „Programm“, das er als gegen die „rein dynastischen Interessen“ der mittelstaatlichen Fürsten gerichtet ansah, deren „Zeit vorbei“ sei⁴³. Gewiß gelangte Nietzsche nie zu einem vorbehaltlosen Ja zu Bismarck; aber eine Linie von Nietzsche zurück zu Hegel und hinüber zu Treitschke

gibt es — auch wenn er sie um keinen Preis wahr haben wollte⁴⁴ — objektiv eben doch. Ein «preußisches» Element war, trotz allem, eben doch in ihm und diente zum mindesten seinem Dramatisierungsbedürfnis. Lassen wir seine wiederkehrende Vorliebe für artilleristische Vergleiche! Aber wenn er „die Instinkte eines tüchtigen Militärs“, den Sinn für „Disziplin“, die Fähigkeit des „Gehorchens und Befehls“⁴⁵ auch der Zivilwelt vor die Augen rückt, — wenn er die Einteilung der Menschen in „Befehlende und Gehorchende“ als eine biologisch „gesunde“ „Rangordnung der Kräfte“ erklärt⁴⁶, — wenn er der demokratischen „Kultur der Großstädte, der Zeitungen“, der „Gleichheit der Rechte und Stimmen“⁴⁷ und, wie er (für ihn bezeichnenderweise) hinzufügt, der „Moral“⁴⁸ die „angreifenden Waffen“ entgegensetzt⁴⁹ und, aus Opposition gegen die Demokratie, für „den Militärstaat“ optiert, als für die Herrschaft „des obersten Typus Mensch, des starken Typus“,⁵⁰ — dann ist mit alledem ein «preußischer» Standpunkt gegeben, der zu dem deutschen, aber eminent un- und antipreußischen Standpunkt Burckhardts in diametralem Kontrast steht, auch wenn es sich bei Nietzsche gewiß nur um einen «Einschlag» preußischen Denkens handelt.

Der altkonservative Basler hatte in den vierziger Jahren den Kampf gegen die aufsteigende schweizerische Demokratie publizistisch mitgekämpft⁵¹, aber nie aufgehört, sich der deutschen «Kulturnation» (um diesen Meinecke'schen Terminus zu gebrauchen) zugehörig zu fühlen. Seine Studienjahre in Deutschland waren noch in die Zeit der Spätromantik gefallen, deren Lehre vom „Volksgeist“ mit ihrer Grundauffassung vom organischen Wachsenlassen sein politisches und kulturelles Geschichts- wie Gegenwartsdenken tief erfüllte. Preußischem Staatsdenken freilich, das alles von der machtvoll-energischen Organisation erwartet, war jene Lehre und war Burckhardts Sinn im Innersten fremd. Sein sudwestdeutsches Kulturdenken mußte die bismarckisch-nationalliberale Machtpolitik als un- und antikonservativ empfinden. Für ihn gibt es — innen- wie außenpolitisch — heilige Grenzen des Rechts, die von jeder Macht zu respektieren sind. Die Überschreitung solcher Schranken kann er auch, auf weite Sicht, nicht für «Realpolitik» halten. Die von „der preußischen Regierung und Armee“ gemachte „Revolution von 1866“⁵², die Mißachtung des jus divinum durch „die Regierungen“, das Schauspiel der sich gegenseitig „verschlingenden“ Dynastien⁵³ — Ereignisse, die Burckhardt

nicht anders beurteilt als etwa ein Ludw. v. Gerlach⁵⁴ oder Ketteler⁵⁵ —, das alles erschreckt ihn aufs tiefste⁵⁶ und erfüllt ihn, angesichts einer revolutionären Gegenwart, die das alte, konservative Deutschland über den Haufen wirft, mit banger Sorge vor einer noch revolutionäreren Zukunft⁵⁷.

In Burckhardts doppelter Frontstellung, gegen die Revolution von unten und gegen die Revolution von oben, vereinen sich altliberale und altkonservative Motive: die Besorgnis vor einer revolutionären «Freiheit», welche alle Autorität untergrabt, und die Besorgnis vor einer revolutionären «Einheit», welche zur „bloßen Gewalt“⁵⁸ führt. Immerhin ist für seinen bürgerlichen Ordnungssinn irgendeine „Autorität“ immer noch besser als gar keine, d. h. als der Sieg der zerstörenden Kräfte von unten. Und so führt ihn die Theorie des kleineren Übels doch zu einer Art Notbejahung der Bismarckschen Politik, „die inneren politischen Krisen abzuschneiden“⁵⁹: im Nationalismus sieht Burckhardt das einzig mögliche, einzig wirksame „Mittel“ gegen den Sozialismus⁶⁰.

Gern kann er dergleichen freilich nicht zugeben; denn der Altkonservatismus ist eine grundsätzlich ubernationalale Weltanschauung, ubernational daher auch in seinen politischen Tendenzen. So konnte der Berner Patrizier und konservative Staatsrechtler Karl Ludw. v. Haller in der Konsequenz seiner politischen Prinzipien katholisch werden, in den Dienst des französischen restaurierten Königtums treten und in dem Kreise der preußischen Konservativen um Friedrich Wilhelm IV. glühende Anhänger finden⁶¹. Und so fühlte Burckhardt legitimitische Sympathien für „das Haus Österreich“⁶², „die konservative Vormacht“⁶³ gegen den Nationalismus, wie er im Kulturkampf als nichtkatholischer Konservativer sich auf der Seite des Katholizismus fühlt gegen die „nationalliberalen Kulturhunde“⁶⁴.

Für Nietzsches „freien Geist“ versteht sich der Antiklerikalismus ebenso von selbst wie der Antikonservatismus. Aber diese «Freigeistigkeit» ist nicht minder antinationalistisch⁶⁵. „Deutschland, Deutschland über alles“ scheint ihm „ein wenig philosophisches Prinzip“⁶⁶, der Nationalismus eine enge und verengende Art von Politik⁶⁶, die nur „eitel macht“⁶⁷ und „verdummend“ wirkt⁶⁸. Burckhardt — wie immer, zurückhaltender sich äußernd — findet jedenfalls, daß die Nationen nicht ein Allerhöchstes, „Unbedingtes, a priori zu ewigem und mächtigem Dasein Berechtigtes“ seien⁶⁹. Bei allem

Verständnis, das der Kulturhistoriker Burckhardt für den notwendigen nationalen Mutterboden jeder Kultur besitzt, steht er doch zu fest auf dem Grunde der alten «klassischen» deutschen Kulturidee, als daß er deren weltbürgerlichen Kulturgehalt abzustreifen gewillt sein könnte, — so energisch andererseits sein historisch-konkretes Denken alle abstrakt-philosophischen Utopien ablehnt⁷⁰, und so wenig Verlockendes für ihn der Gedanke an einen — in der Konsequenz der Weltwirtschaft liegenden — «Weltstaat» hat.

Burckhardt, der Konservative, denkt ubernational, aber nicht international wie Nietzsche, der typische Freigeist. Darum bewahrt Burckhardt aus konservativem Instinkt auch stets eine Abwehrhaltung gegenüber dem jüdischen Element, während Nietzsche, dessen „Artist“blut zur jüdischen Intelligenz nahe Beziehungen fühlt⁷¹, im Antisemitismus einen bloßen Annex des (mit dem ihm so verhaßten „Reich“ heraufgekommenen) Nationalismus sieht und ihn die „Abschaffung“⁷² „der antisemitischen Schreihälse“⁷³ — samt „Wilhelm“, dem jungen Kaiser, und Bismarck — noch bis in den Wahn hinein verfolgt⁷⁴. Nur das Antichristentum farbt bei Nietzsche gelegentlich auch gegen das Judentum ab⁷⁵; doch vermag er selbst hier die jüdische Partei zu ergreifen, indem er das Alte gegen das Neue Testament ausspielt⁷⁶. Beide, Burckhardt wie Nietzsche, sehen in der Judenfrage die europäische Entscheidung nahen; aber Nietzsches Prophetie selbst ist philosemitisch⁷⁷ — im Gegensatz zu den erstaunlichen Voraussichten Burckhardts⁷⁸.

Nietzsches seltsame Sympathien für den Militarismus können andererseits⁷⁹ soweit gehen, daß er „daraufhin“ sogar den „Hornvieh-Nationalismus“ (ohne ihn freilich anders zu titulieren)⁸⁰ in Kauf zu nehmen bereit sein kann⁸¹, — während Burckhardt, von seinem Kulturgedanken aus, in der sich immer mehr steigenden Militarisierung des Lebens dessen zunehmende Sinnentleerung beschlossen sieht. Schon 1870 sieht er ein Deutschland voraus, in dem „vor allem weiterexerziert“ werde, bis „nach einiger Zeit“ niemand mehr werde „sagen können, wozu eigentlich das Leben noch vorhanden“ sei⁸². Doch auch Nietzsche sprach damals von dem „Unheilsjahr 1870“⁸³ und hielt das derzeitige „Preußen für eine der Kultur höchst gefährliche Macht“⁸⁴, so daß er der Zukunft nur mit ernsten „Befürchtungen“ entgegensehen konnte⁸⁵. Und dementsprechend meinte er dann später: was jetzt gelte, sei die „preußische «Schneidigkeit»“,

nicht mehr . die deutsche Tiefe“⁸⁶; „es zahlt sich teuer, zur Macht zu kommen, — die Politik verschlingt allen Ernst für wirklich geistige Dinge“⁸⁷, die doch „die Hauptsache“⁸⁸ sind.

Das Schlimmste scheint beiden, Nietzsche wie Burckhardt, die politische „Zentralisation“, wie sie dem Zeitalter der „Maschinenkultur“ adäquat ist⁸⁹, mit ihren uniformierenden, also der Individualität todlichen Wirkungen. Im Staate geht „alles nach der «Brauchbarkeit»“; darum ist jetzt eine Zeit für die „Talente“, aber nicht für das „großartig Spontane, Geniale“⁹⁰. In dieser Kritik sind beide eing. Während aber für Nietzsche, der nur ein subjektives Kulturziel kennt, das um seiner Genialität willen «souverane» Individuum Selbstzweck ist und er so zu seinem napoleonisierenden Kult des Machtmenschen gelangt, ist für Burckhardt das Individuum nur um der objektiven Kultur willen da, zum wahrhaft produktiven Schaffen aber der Freiheit bedürftig, zu der nicht zuletzt ein durch keine Macht beiseite zu schiebender Rechtszustand gehört.

Wohl nimmt auch Burckhardt die Macht ganz anders «ernst» als die Masse, diese andere Gefahr der individuellen und kulturellen Freiheit. Ist der Begriff der Masse nur ein Ausdruck für das Unwertige, ist sie — in Nietzsches Sinne — „schlecht“, d. h. „zu verachten“, so ist die Macht wenigstens „böse“, d. h. „zu fürchten“ in ihrer Wertfeindlichkeit. Gelten lassen aber kann Burckhardt, der bei allem geistigen Aristokratismus doch ein konservativer Bürger bleibt, die Macht nie als solche, und am wenigsten als Ausdruck casaristischer Willkür, sondern immer nur als Garanten einer „Autorität“, die als solche mehr bedeuten muß als nackte Macht.

XI. Ende der Freiheit?

In der Zange zwischen Macht und Masse, will Burckhardt nur die Freiheit: die Freiheit der Individualität und ihre Sicherung vor den Ausgleichstendenzen der Masse wie vor den Unterdrückungsabsichten der Macht. In diesem Sinne mochte er die bürgerlich-humanistische Kultur verteidigen. Nietzsches gewollt „robusteres“ Denken¹ will die Macht: die Macht des „Herrenmenschen“ über die Massen. In Burckhardt ist noch das humane Persönlichkeitsethos herrschend; Nietzsche glaubt nur noch mit dem rücksichtslosen «Im-

moralismus» Machiavelli'scher „Renaissancemenschen“ sich der Tyrannis der Masse erwehren zu können. Noch die Ethik eines Larochefoucauld bedeutet ihm mit ihrem Altruismus „christliche Verdusterrung“², von der es sich freizumachen gilt. Und für dieses revolutionär-antibürgerliche Denken, das nur von dem romantischen Sinn für das Ungewöhnliche, Geniale inspiriert ist, — von diesem „Herren“-Standpunkt aus gesehen, — erscheinen Bürgerlichkeit und christlich-humanitares Ethos auf die gleiche Ebene projiziert mit allgemeiner Mittelmaßigkeit und Philistrosität. Die bürgerliche Moral wird disqualifiziert als die des Massen- oder „Herdenmenschen“. Burckhardt aber, mit seiner Bodenständigkeit, seinem Willen zur Einordnung, seinem Arbeitsfleiß, seiner Pflichttreue, ist selbst ein Bild bürgerlicher Tugenden³. Und diese Art von Bürgerlichkeit erscheint ihm nicht nur nicht unvereinbar mit einem «höheren» Menschentum (im Sinne des humanistischen Bildungsideals), sondern geradezu als dessen höchst wünschenswerte solide Grundlage. Als «Bürger» verlangt er die Freiheit, eben in dieser «mittleren» Position, zwischen der „Macht“ und der „Masse“, beharren zu können, als «Humanist» die Freiheit, von dieser Basis aus jenem Ideal des «höheren» Menschen zuzustreben, das keineswegs der bloßen persönlichen Kraft und Fähigkeit überlassen, sondern zugleich an überindividuelle, «klassische» Normen gebunden ist, die das Individuum nicht überschreiten darf. Diese ganze mittlere — «bürgerliche» — Zone, diejenige Burckhardts also, eliminiert nun Nietzsche, indem er alles vereinerleitet, was nicht — in seinem ästhetizistischen Sinne, welcher Elemente des Geniebegriffs mit rein biologischen Elementen seltsam vereint, — „Herr“ ist. All das wird von Nietzsche diskreditiert als unrettbare „Mittelmaßigkeit“, als «Masse», ja als massa perditionis: „zum Dienen, zum Gehorchen geboren“⁴, also von Geburt an dazu vorherbestimmt; so sah schon der junge Nietzsche es an. Von a priori immer vorhandenen liberalen Möglichkeiten einer Entwicklung zu «höherem», echt «humanem» Menschsein, wie sie (schon das stoische und dann) das christliche «Naturrecht» lehrte, ist da keinerlei Rede. Jene sehr alte, prahumane, nun von Nietzsche wieder erneuerte Lehre scheidet vielmehr die Menschen in zwei scharf getrennte Rangklassen⁵: in, wie schon Aristoteles gesagt hatte, solche, die zum Herrschen, und solche, die zum Gehorchen geboren sind. Nietzsche, seiner extremistischen Art gemäß, überspitzt das noch: — dort „die Edleren“, hier das

„Vieh!“⁶ — nur eine „oberste“ und eine „niedrigste“ Klasse (die beiden Superlative — bei einer bloßen Zweiteilung — sind vielsagend), zwischen ihnen eine bewußt gewollte und „immer tiefer aufzureißende“ „Kluft“⁷. Diese prädestinarianische Zwei-Klassenlehre „zerstört die mittlere“ Schicht⁸. In der aber lebte Burckhardt, zu ihr gehörte er, und zu ihr rechnete er selbst sich. Konnte es ihn freuen, wenn Nietzsche ihm eine besondere „Ehre“⁹ damit zu erweisen meinte, daß er ihn persönlich (samt gerade seiner Art von Wissenschaft) immer wieder «ausnehmen» wollte von der Disqualifizierung alles Bürgerlichen? Mußte Burckhardt sich nicht — und gerade durch solche ausdrücklichen Exemtionen — im Namen jener bürgerlichen Welt, zu der er ja doch gehören wollte, geradezu gereizt fühlen? wenn Nietzsche da nur „ein Schema Mensch“¹⁰, nur „Durchschnitt“¹¹ sah, eine bürgerlich-plebejische hoffnungslose Masse, der als ihre geborenen «Herren» diejenigen gegenüberstehen, welche — und zwar primär „physiologisch“¹² — über das höchste „Maß an Kraft“ und Rücksichtslosigkeit verfügen¹³, wobei dies Maß wirklich immer wieder „quantitativ“¹⁴ gemessen wird: nach «Natur»-, nicht nach Kulturgesichtspunkten.

Und durch eine als «natürlich» gepriesene Machtmoral wird nun bei Nietzsche die Forderung der Macht der «Herren» über die Masse der «Herdenmenschen» gerechtfertigt. Aus «natürlichen» Bedingungen erwuchs jene gesunde «Narvität» eines noch von keinen Bedenken des persönlichen Gewissens angekrankelten Denkens, Urteilens und Handelns, die sich nur in der «politischen» Moral noch erhalten hat¹⁵; darin zeigt sich noch, welchem naturhaften Boden sie entstammt, während die Humanitätskomplexe nur auf der „Unnatur“ einer von allen natürlichen „Instinkten“ „losgelosten“ reinen Individualmoral wie der des Sokrates erwachsen konnten¹⁶. Dabei interessieren Nietzsche aber keinerlei staatliche Interessen und Zielsetzungen. Die „Herren“ — die Selbstzweck, die „für sich“ da sind¹⁷, — haben als solche, als Herren, das zu ihrem Wesen gehörende (also für dieses rein subjektivistische Denken «natürliche») Recht auf „Gewalttätigkeit“¹⁸; umgekehrt hat die Masse der zweitklassigen Menschen, als solche, keinen Anspruch auf Mitleid, auf Humanität. Wer „physiologisch“ etwas „wert ist“, hat im gleichen Grade auch ein Recht zum „Egoismus“; der Altruismus ist ein Dekadenzsymptom, „die Vorherrschaft religiöser oder moralischer Urteile ist immer ein Zeichen niedriger

Kultur“¹⁹. Die „Vermenschlichung“ ist die Folge eines „Verkummerns“²⁰, eines Herabsinkens zum „Mucker“²¹. Für Burckhardt ist der Altruismus aller Individualmoral eine Selbstverständlichkeit; und das Prinzip des Egoismus ist ihm nur im Bereich des Politischen diskutierbar, insofern es da um überindividuelle Ziele geht; und selbst da bleibt es für ihn bei einer — nicht restlos auflösbaren — tragischen Spannung. Für Nietzsche umgekehrt geht es auch im Politischen letztlich nur um den „Einzelnen“²².

Wenn Nietzsche gegen die platte, die «allzubürgerliche» Moral des (von England ausgehenden) Utilitarismus opponiert und polemisiert²³, dann gehen — insoweit — seine Anschauungen mit denen Burckhardts durchaus konform. Aber Nietzsches antibürgerlicher Affekt geht bis zur Diskreditierung des bürgerlichen Menschen als solchen, der, im Gegensatz zu dem geborenen «Herrn», als der geborene „Sklave“ charakterisiert wird, und der bürgerlichen Tugenden als minderwertiger „Herdentugenden“²⁴. Diesem romantischen Subjektivismus — schon die Frühromantik des ausgehenden 18. Jahrhunderts gefiel sich ja im Bewußtsein ihrer genialischen Überlegenheit über alles «Bürgerliche», etwa über Schiller und sein „Lied von der Glocke“, — stehen bei Burckhardt jene «klassischen» Normen gegenüber, welche dem Individuum ewige Grenzen setzen, die gerade der zum «Höheren» strebende homo humanus heilighalten muß. Nietzsches „höherer“ Mensch²⁵ aber will nur noch elementar sein — auf die Gefahr der Brutalität hin.

Zu Nietzsches Ideal von „Gesundheit“ gehört ausdrücklich auch etwas von „barbarischer“ Kraft. „Furchtbar und gewaltsam“ werden sie sein, die von Nietzsche vorausgeschauten „Barbaren des 20. Jahrhunderts“, mit ihrem „Willen zur Vereinfachung“: dem, was für Nietzsche „der klassische Geschmack“ ist²⁶, — denn als der Romantiker, der er in Wirklichkeit ist, möchte er ja durchaus nicht gelten. „Rücksichtslos“²⁷ werden sie sein und sich auf ihre „Unmenschlichkeit“²⁸ noch etwas zugute tun, diese neuen «Renaissancemenschen», „prometheische Barbaren“, die als „erobernde und herrschende Naturen“²⁹ die materia corrotta, wie Nietzsches Liebling Machiavelli gesagt hätte, zu «formen» imstande sein werden³⁰. Die Voraussicht eines bevorstehenden Zeitalters großer Kriege, so wie nie zuvor eins war, reizt nicht nur Nietzsches «Artistengeschmack», indem es Kriege von geradezu „klassischer Vollkommenheit“ sein werden³¹,

sondern auch sein Emotionsbedürfnis: „die Zeit der Ruhe ist vorbei“, und nun kommen „wirkliche Kriege, bei denen der Spaß aufhört“³². „Die militärische Entwicklung Europas“ kann nur „Freude“ erregen³³ bei dem Romantiker mit der *prédilection d'artiste* für „männliche und kriegerische Tugenden“³⁴: „Die Schatzungen werden physischer. Der Barbar ist in jedem von uns bejaht“³⁵, auch das wilde Tier.“³⁶ Aber zu diesen Romantizismen kommen auch so nüchterne Dinge wie die „allgemeine Wehrpflicht“ und die „militärische Strenge“; dies alles, ja wegen ihrer ebenfalls „vereinfachenden“ Wirkung sogar die „nationale Borniertheit“ — und natürlich die „Vorherrschaft der Physiologie über Theologie, Moralistik“ usw. —, alles wird von Nietzsche willkommen geheißen, wenn es nur gegen „die Modernität“ geht³⁷, die dieser übermoderne Mensch mit einem wahren Selbsthaß verfolgt. Militaristisch sind auch Nietzsches zivile Zukunftsvisionen; und bezeichnend ist auch hier das Mitgehen seiner emotionierten Nerven. Spricht er von „der Zukunft des Arbeiters“, so heißt es da: „Arbeiter sollten als Soldaten empfinden lernen.“³⁸ Und über ihnen will Nietzsche — im Sinne dessen, worauf es ihm „ankommt“, — „furchtbare Zwingmeister“; das Verhältnis zwischen ihnen und den Arbeitern soll das von „absolutem Befehlen“ und „Gehorchen“ sein³⁹. So sieht Nietzsche «seine» „Zukunft“ (ähnlich übrigens, wie später Spengler die «seinige»): „eine stramme Polytechnikerbildung. Militärdienst: so daß durchschnittlich jeder Mann der höheren Stande Offizier ist, er sei sonst, wer er sei.“⁴⁰ Eine militärisch geleitete technische Zivilisation also. Und nun kommt die forciert optimistische Schlußwendung — mit der geradezu „ermutigenden“ Entdeckung, daß, gerade jetzt im Zeitalter der Massen, der Herrenmensch „gunstigere Chancen als je“ habe⁴¹. Denn was durch das „demokratische“ Nivellement so sehr zugenommen hat, das ist „die Dressierbarkeit“⁴² des Menschen „der Regel“; „leicht lernen, leicht sich fügen —: das Herdentier, sogar höchst intelligent, ist präpariert“ — als Instrument für einen Napoleon⁴³, für den „höheren, souveränen“ Menschen. Und damit erhält der — ja doch nicht zu hemmende — große Nivellierungsprozeß seine einzig mögliche „Rechtfertigung“⁴⁴.

Für Burckhardts Humanismus gibt es beides nicht: die Glorifizierung des Machtmenschen sowenig wie irgendeine Rechtfertigung des Massenmenschen. Sein «bürgerliches» Ideal will weder „Herrenmen-

schen“, noch mag es „Herdentiere“ einfach als eine ewige Unabänderlichkeit hinnehmen. Die Masse, die hinter irgendeinem „großen Mann“ immer nur „hinterdrein läuft“⁴⁵, ist für ihn ein nur ironisch zu nehmendes Schauspiel der Geschichte. Was er wollen kann, ist immer nur der hochstqualifizierte «Mensch», der aber — eben wenn er so hoch qualifiziert ist — sich nicht überhebt zum «Übermenschen». Der Romantiker Nietzsche muß sich immer berauschen an irgendwelchen — napoleonischen — Visionen; Burckhardts Denken bleibt von klassischer Nuchternheit und Klarheit.

Dabei gleicht die Analyse der Gegenwartssituation und die Prognose der erwarteten Zukunft bei beiden sich in erstaunlichem Grade. Verblüffend ähnlich wie Nietzsche sieht Burckhardt die Dinge: das Bevorstehen von Weltkriegen⁴⁶, die militaristische Lösung des größten aller Massenprobleme, der Arbeiterfrage, durch den Machtstaat⁴⁷, im ganzen ein „bevorstehendes Barbarenzeitalter“⁴⁸, das Ende des Rechtsstaats in dem „absoluten Despotismus“ und der „maßlosen Gewalttätigkeit“⁴⁹ des kommenden Régime's der „terribles simplificateurs“⁵⁰.

Auch Nietzsche nennt die kommende «Vereinfachung» „furchtbar“. Nur daß seine dæmonistische Philosophie das Böse und Furchtbare ausdrücklich bejaht und die Barbarei der Gewaltmenschen romantisch verklärt, deren „Verehrer“ Burckhardt „niemals“ war⁵¹. Für ihn blieb, was er kommen sah, „schrecklich“ in der vollen Bedeutung des Worts; für ihn gab es, wie für Goethe, nur die unverwischbare Alternative: „Barbarei“ oder „Kultur“. Das war ihm die schlechthin entscheidende Grundfrage; der über eine gut „dressierte“ „Herde“ befehlende und über jede Moral sich hinwegsetzende „Herr“ aber bedeutete ihm kein Ideal.

Das Geschichtsbild als Ausdruck der Weltanschauung

XII. Der humanistische Ansatz

War Nietzsche überhaupt noch unter die «Humanisten» zu zählen? Konnte der Humanismus auf die Dauer Nietzsche und Burckhardt verbinden? Konnte der beiderseitige Rückgriff auf die Antike — die ursprüngliche und die in Renaissance und Neuhumanismus wiedergeborene — eine gemeinsame Plattform gegenseitigen Verständnisses schaffen?

Wohl verehrte Nietzsche in Burckhardt allezeit¹ den unter allen Mitlebenden „tiefsten Kenner“ griechischer Kultur. Da gebe es für ihn „viel zu lernen“, wollte er in den ersten Basler Jahren gern glauben². Aber war Nietzsche überhaupt, seiner ganzen Art nach, ein Mensch, der wirklich zu „lernen“ bereit und fähig war?, war er dafür nicht viel zu egozentrisch?, trat er dafür nicht seinerseits mit viel zu großen Aspirationen auf? Der Brief, mit dem er seinem Lehrer Ritschl³ sein Erstlingswerk übersandte, beweist ein ungewöhnliches Maß jugendlicher Selbstüberzeugtheit. So hatte er sich auch von Burckhardts Seite einen kritiklosen Enthusiasmus gewünscht. Burckhardt aber besaß ein viel zu reifes und gefestigtes wissenschaftliches Urteil, als daß er von „den Entdeckungen“ des jungen Kollegen, der aus seiner Wissenschaftsfeindlichkeit schon damals kaum ein Hehl machte, sich gleich hatte „faszinieren“ lassen⁴. Weit entfernt davon, daraufhin seinem Kollegmanuskript gleich „einen eigenen Abschnitt“ über das dionysische Phänomen einzufügen (wie Nietzsche — nicht gefundene, aber ihm unentbehrliche Zustimmung fingierend — sich einredete)⁵, bewahrte Burckhardt Nietzsches ästhetischen Intuitionen gegenüber die ja nahe genug liegende vorsichtig-kühle Zurückhaltung. Und sowenig wie den Ideen der „Geburt der Tragödie“ raumte er überhaupt dem Nietzsche'schen Griechenbild irgendwelchen wesentlichen Einfluß auf seine eigenen, in großartiger Geschlossenheit dastehenden Anschauungen vom Griechentum ein^{5a}.

Auch für Nietzsche ist das Hellenentum jedenfalls kein „überwundener Standpunkt“⁶. Auch er sucht in ihm immer wieder etwas Vorbildliches, das sich dem zeitgenössischen zivilisatorischen „Fortschritt“, der einen kulturellen «Verfall» bedeutet, entgegenstellen läßt. In einem solchen Ja zur Antike, dessen Kehrseite ein Nein zur Gegenwart ist, können Nietzsche und Burckhardt sich immer wieder finden⁷. Aber was heißt da jeweils „die“ Antike? Als Vorbild kann ja nie der ganze Umfang der antiken Wirklichkeit dienen, sondern immer nur ein idealer oder zum Ideal erhobener Ausschnitt. So ist für den jungen Nietzsche das, was er „das griechische Wesen“ nennt, „stauender Anbetung“ würdig — wobei er eine zwar weitgespannte, aber recht eigenwillige Umrisslinie zeichnet, welche neben Perikles die Pythia, neben Homer, Pindar, Äschylos und Phidias den Dionysos miteinbegreift, den Sokrates hingegen ausschließt, weil er „das griechische Wesen verneine“, „korrigiere“, „als der Vorläufer einer ganz andersgearteten Kultur, Kunst und Moral“⁸: — ein Gesichtspunkt, der bei Burckhardt, dessen tiefe Kennerschaft ja auch Nietzsche hervorhebt, gar nicht auftritt. Welche Zeiten der griechischen Kultur, welche Seiten des griechischen Menschen herausgehoben, welche Perioden und welche Charakterzüge bevorzugt werden, hängt von den Maßstäben ab, nach denen die Auswahl erfolgt; und diese sind bei Nietzsche und Burckhardt sehr verschieden. Entsprechend verschieden sind daher auch die Begründungen ihres Pro und ihres Contra. Entscheidend ist bei beiden, was sie an der eigenen Kultur bejahen oder aber als «Verfall» ansehen. Diesem gegenüber erscheinen dann die Höhepunkte der Antike (d. h. das, was jeder dafür ansieht) als lichte Kontraste, die Verfallszeiten der Antike (auch „die moderne Seele war schon da“, meint Nietzsche) als lehrreiche Parallelen. „Wenn wir von den Griechen reden, reden wir unwillkürlich zugleich von Heute und Gestern“⁹, dieser Satz Nietzsches konnte auch über weiten Teilen von Burckhardts «Griechischer Kulturgeschichte» als Motto stehen.

Dabei ist es für beide in gleicher Weise bezeichnend, daß sie ihre Zäsuren nicht nach politischen¹⁰, sondern allein nach kulturellen Gesichtspunkten setzen. Der nationale wie der politisch liberale Maßstab scheidet aus; und auch die Kritik an der Demokratie (in der Nietzsche und Burckhardt sich begegnen) und der Preis der Aristokratie älteren Stils ist weniger politisch als sozial gemeint — im Sinne

der Bedingungen für eine günstige Entwicklung und der Ursachen einer entscheidenden Gefährdung der Kultur. Während aber Nietzsche zu («philosophisch»-)absoluten Urteilen über ganze Perioden neigt, weiß der vielseitig empfangliche «Historiker» Burckhardt einer jeden Epoche ihre Werte abzugewinnen — auch einer deutliche Züge des Verfalls tragenden Spätzeit. So bricht Nietzsche etwa über das Alexandrinertum in der radikalsten Weise den Stab¹¹, Burckhardt dagegen weiß neben dem Gesichtspunkt der produktiven, schöpferischen Kraft auch noch den andern der Kulturerhaltung anzulegen¹². So kennt sein differenzierteres, komplexeres Urteil Anerkennungen unmittelbar neben Abwertungen. Vor allem besitzt der «historische» Denker einen selbstverständlichen Sinn dafür, daß die verschiedenen Seiten des Kulturlebens auch verschiedenartige Bedingungen ihrer Entfaltungsmöglichkeit voraussetzen, so daß gerechterweise nicht einfach eine Epoche gegen die andere ausgespielt werden kann¹³; wenn man nämlich nicht von vornherein bestimmte Seiten des Geisteslebens disqualifizieren will — wie es freilich einem geistigen Absolutisten wie Nietzsche, der stets zu (unhistorisch-)apodiktischen Urteilen neigt, nahe genug liegt.

XIII. Antike und Humanität

Den Begriff des spezifisch «Griechischen» gewinnt Burckhardt, indem er dieses unterscheidet von dem «Orientalischen» und dem «Barbarischen». Und er begegnet sich mit dem jüngeren Nietzsche, wenn dieser das „Moderne“ vergleicht mit dem Orientalischen in der beiderseitigen Vorliebe für „Massen“-Wirkungen und dazu die „schlichte“ Art, die „Einfachheit und edle Würde des Hellenischen“ in Gegensatz stellt¹. Zu diesem spezifisch Griechischen — im Sinne einer idealen Forderung², welche nur die Griechen so kennen, — gehört vor allem andern immer die Anerkennung des klassischen „Maßes“, „die Kunst der Begrenzung“: die humane Forderung, die gerade gegenüber einer weithin inhumanen äußeren Wirklichkeit ein nur erhöhtes Gewicht zu beanspruchen hat. Im Sinne dieses Ideals einer stets Maß haltenden Humanitätskultur ist für Burckhardt das spezifisch griechische zugleich das eigentlich „menschliche“ Ideal. Und dieses in einem höchsten kulturvollen Sinne Menschliche mochte

auch der junge Nietzsche dem angeblichen „Fortschritt“ der eigenen Zeit gegenüberstellen, der so gar keinen „Schutz“ gegen ein neues „Barbarentum“ bedeutet³.

Dabei geht es nun freilich nicht ab ohne eine offene Kritik an gewissen Seiten des griechischen Lebens, ja des griechischen Denkens selbst. Und Burckhardt scheut sich nicht, gegen die Einseitigkeit des „Rasseglaubens“ der Griechen und gegen das von ihm beanspruchte Recht zu „gewaltsamen“ Eingriffen als gegen eine Brutalität Front zu machen, auch wenn es von den ersten Geistern des Altertums — einem Plato, einem Aristoteles — vertreten wird; von jener Bewertung des Körpers, des „gesunden“ wie des „kränklichen“, meint er im Namen «unserer» Kultur ausdrücklich abrücken zu müssen⁴. Aber auch der junge Nietzsche sieht — unter Schopenhauer'schem Einfluß — die griechische Welt von „der unseren“ und unsern „ethischen Begriffen“ „geschieden“, wenn jene alle Hemmungslosigkeiten des Triebes, auch des „furchtbarsten“, „als berechtigt erachtete“⁵. Die schrankenlose „Vernichtungslust“ nannte Nietzsche damals noch „Entartung“ und „Hybris“; und den *ἀγών*, der, soweit er das Leben des Griechen bestimmte, ihn vor solchen Maßlosigkeiten bewahrte, pries er als „den edelsten hellenischen Grundgedanken“⁶. Diesen edlen Wettkampf unter Gleichen, wie er im Mittelpunkt des griechischen Lebens der besten, der noch aristokratischen Zeit stand, verherrlicht auch Burckhardt als ein Prinzip, das einerseits „das Individuum voll entwickelte“⁷, andererseits aber auch die notwendigen Schranken setzte, indem es die „vornehme“ Regel eines maßvollen fair play statuierte⁸.

Doch liegt es schon dem jungen Nietzsche nahe, von «unserm» modernen „weichlichen Begriff der Humanität“ zu sprechen und sich die antike Humanität als „untrennbar verwachsen“ mit, ja als „hervorwachsend aus“ den „furchtbaren und als unmenschlich geltenden“ Seiten des Menschen vorzustellen, wobei diese dann wenigstens als „fruchtbarer Boden“ qualifiziert werden, „aus dem allein“ alle Humanität erwachsen „könne“. Immerhin ist damals diese Feststellung ihm selbst noch „unheimlich“; vorerst glaubt er nur eben das Phänomen einer Zwangsläufigkeit erkennen zu müssen. Ja, „Schauer“ ergreift ihn bei manchem „beleidigenden“, „furchterlichen“, „Ekel“ und „Grausen“ erregenden Zuge der Ilias — gar nicht zu reden von dem „Grauen“ der vorhomerischen Welt, ihrer

„schwer zu atmenden Luft“, ihrer „brütenden Atmosphäre“ „graßlicher Grausamkeit“⁹.

Die entscheidende Note aber ist schon hier von Nietzsche angeschlagen: die Ablehnung einer Auffassung der „Humanität“ im Sinne dessen, „was den Menschen von der Natur abscheidet und auszeichnet“; er will nicht „die eigentlich «menschlich» genannten“ von den „«natürlichen» Eigenschaften“ des Menschen unterschieden wissen: „der Mensch ist ganz Natur“¹⁰. Von da aus vollzieht dann der spätere Nietzsche den Übergang zu einer neuen, nämlich einer ganz physiologistischen Klassik. Der Grieche hat es darum „als Mensch am weitesten gebracht“, weil er verstand, worauf es ankam: „erst den Leib hochbilden: es findet sich da schon die Denkweise“¹¹. „Es ist entscheidend, daß man die Kultur an der rechten Stelle beginnt — nicht an der «Seele»: die rechte Stelle ist der Leib. Die Griechen bleiben deshalb das erste Kulturereignis der Geschichte — sie wußten, sie taten, was not tat.“¹² So wurde „der antike Mensch — er bisher allein — «der wohlgeratene Mensch“, von dem immer wieder „Renaissance“-Wirkungen ausgehen können „auf starke und unternehmende Seelen“¹³. „Der Kranke“ aber „ist ein Parasit der Gesellschaft.“¹⁴ Und daß die Griechen den Sklaven gegenüber keine Humanität kannten, das war die Stimme der „unverdorbenen Natur“¹⁵: — eine «Herrenmoral», in der Nietzsche mit Treitschkes Preis „hocharistokratischer“ Gleichgültigkeit gegen „Sklavenelend“¹⁶ übereinkommt. Beidemale liegt ein Kulturbegriff zugrunde, den Burckhardts altruistisches Ethos ablehnt¹⁷. Wohl leugnet auch er nicht, daß «Furchtbares» ein bedingender Faktor wünschenswerter Wirkungen sein kann; aber darum hort es für ihn nicht auf, eben furchtbar zu sein. Die jahrhundertelange, alles andere als „menschenfreundliche“ Behandlung jener „allerunglücklichsten“ Klasse von Menschen, der Sklaven und Bergwerksarbeiter, zeigt nur, wie völlig „verhartet“ man war, und was alles man „gegen menschliche Wesen sich erlauben“ zu dürfen glaubte¹⁸.

Und wie Burckhardt sich auch einmal in die Lage der Sklaven versetzt, die ja «auch Menschen» waren, so ist er überhaupt gewohnt, die Geschichte nicht nur vom Standpunkte des „handelnden“, sondern immer zugleich auch von dem des „duldenden Menschen“ zu betrachten¹⁹. Und es gibt für ihn einen Grad von Unmenschlichkeit, den ertragen zu sollen wider — — die Natur ist. So urteilt er

über den bis zur völligen Aufhebung der „individuellen Freiheit“ gehenden Druck der Polis auf ihre Menschen²⁰, er habe das Maß dessen überschritten, was „die menschliche Natur auf die Länge verträgt“²¹. Mochte es sich um die „Vertilgung von Parteien im Innern“ handeln oder um das Vorgehen gegen äußere „Feinde“, nirgends kannte man ein „menschliches“ „Maß“ halten.²² „Die entsetzlichsten Dinge“ geschahen „gleichzeitig mit Phidias“²³. Gilt aber dies schon von der Polis, so erscheint Burckhardt erst recht „schauerlich“ der unbedingte individuelle Machtwille (etwa eines Kritias), der nur der Befriedigung des Machttriebes eines Einzelnen dient und dabei völlig rücksichts- und bedenkenlos verfährt in der Wahl der zweckmäßigen „Mittel“²⁴.

Nietzsche zeigte schon in der zweiten Unzeitgemäßen Sympathien für das prähumane Ideal vom „göttlichen Tier“; für Burckhardt aber war stets das Hochste das humanistische Ideal der durch die Kräfte der Vernunft zur inneren Freiheit emporgelbilden «Personlichkeit». Eine Spannung zur «Natur» war damit freilich gegeben — stellt ja doch alle Kultur eine Entfernung von der Natur, nämlich eine Überwindung der «rohen» Natur, dar. Aber für alles krankhaft Entartete hatte der naturhaft gesunde Burckhardt einen unbeirrbareren Blick als Nietzsche, der selbst ja von der „Krankenoptik“ ausging und (naturam expellas furca) oft genug wieder in sie zurückfiel. Die hier vorliegende Problematik war Burckhardt, der in geistvoller Selbstironie unter die „humanen Spatlinge“ sich zu rechnen vermochte, wohl bewußt; nur sah er sie anders, diese Problematik: nämlich als die der Gefährdung und Schwächung jener ursprünglichen «Menschlichkeit» und jener kulturschöpferischen Kräfte, die in einer naturhaften «Naivität» beschlossen sind, durch die fortschreitende intellektuelle und ästhetische «Verfeinerung». An einer Kritik des Intellektualismus (im Sinne einer Hypertrophie des abstrakten Denkens) fehlt es auch bei Burckhardt nicht²⁵, so daß von da aus auch er zu einer Hoherbewertung alterer, noch naturnäherer Epochen gelangt; aber darum verfällt er nicht in das Nietzsche'sche Extrem eines einseitigen Antiintellektualismus. Und während er in jenem Artistentum, das Nietzsche so liebt, samt dem von ihm nicht minder geliebten Psychologismus typische Erscheinungen der fallenden kulturellen Kurve sieht²⁶, bedeutet die sittliche Entwicklung für ihn ein sehr komplexes Phänomen, bei dem sowohl auf die Frühzeit wie auch

auf die Spatzeit ganz bestimmte Lichter fallen: Homer und Epikur, jugendliche Unmittelbarkeit und abgeklärte Altersweisheit.

Zwar sucht auch Nietzsche „in der altgriechischen Umwelt“ das „Große, Natürliche und Menschliche“²⁷, und auch er findet „das Menschliche der Hellenen“ in ihrer „Naivität“ — aber das Aufschlußreiche ist ihm gerade, daß diese Naivität sich als vollendete „Inhumanität“ zeigt²⁸. Bei Burckhardt dagegen liegt der ganze Ton darauf, daß in der homerischen Welt — also auf dem Boden einer noch sehr großen Naturnähe — trotz aller ständig vorkommenden Inhumanitäten bereits eine unerhört hohe sittliche Kultur, eine Kultur „der Seele“²⁹ erreicht sei, die schon auf dieser Stufe den „früh kompletten“³⁰ — Menschen zeigt: und eben nicht nur das «Tier» im Menschen. Es klingt wie gegen Nietzsche'sche Apologie der Grausamkeit gerichtet, wenn Burckhardt ausdrücklich bemerkt, noch „das Furchtbarste“ gehe hier nicht aus eigentlicher „Grausamkeit“ oder „besonderer Bosheit“ hervor³¹, indem immer gleich wieder ein großes „Wohlwollen“³², eine „gutmütige und gleich wieder freundliche Art“³³ zum Vorschein komme. Das „Übermaß“ der großen Leidenschaft wird nicht bestritten, aber noch weniger verklärt, es sind „Missetaten“, die jedoch in der „Naivität“, mit der sie geschehen, eine gewisse „Entschuldigung“ finden³⁴. Daß damals Raub und Mord an der Tagesordnung waren, erscheint freilich „bedenklich“ genug — „daneben aber welche Einfachheit und welcher Adel der Sitte!“³⁵ „Trotz aller Leidenschaft und Gewalttät“ ist diese homerische Welt „so rein“³⁶. Es ist das Dennoch aller hohen Kultur, das Burckhardt — schon auf dieser Frühstufe — der bloßen Natur entgegenstellt als die „edle Natur“, die in einer „erhabenen Seele“ wohnt³⁷. Nicht aus der bloßen „Kraft“ im physiologischen Sinne kommt hier alles, wie bei Nietzsche, sondern aus dem „Zartgefühl“³⁸, der „Delikatesse“³⁹ dieser Menschen erwacht ihr Bestes: nämlich ein „seelisches Verstandnis für das Feinste im menschlichen Verkehr“⁴⁰, wie es nur gerade in einer urtümlich-ungebrochenen, noch unverbildeten Natur gedeihen kann. Insofern steht diese „edle“ homerische Welt sittlich weit über „aller Ethik der philosophischen, litterarischen und rhetorischen Zeit“⁴¹. Jene „noch nicht durch Reflexion zerschwatzte Empfindung“ und „Sitte“, die noch echter „Güte“ fähig ist, bedeutet eine seelische Kultur, die mehr wert ist als alle spätere „geistige Verfeinerung“, die dabei „seelisch roh und abgestumpft“

sein kann⁴², und unendlich viel mehr vor allem als alle materielle Zivilisation, welcher die Kultur der Seele, auf die es im Letzten ankommt, vielleicht völlig abgeht. Gewiß kann bei dem homerischen Menschen die „Selbstsucht“⁴³ bis zum „Verbrecherischen“ gehen⁴⁴, aber wie „schon und weihevoll“ zeigt sich dann wieder „die einfache Menschennatur“ in ihrer „Gastlichkeit“ — als „sehnte“ sie sich „nach einem Verhältnis der reinen Gute“⁴⁵: der Fremde und Schutzfliehende ist schon und gerade damals „dem fühlenden Menschen ein Bruder“⁴⁶, aus einem unmittelbaren Menschlichkeitsempfinden, das »vor« aller „Reflexion“ liegt und damit die naturliche Echtheit besitzt. Darin liegt das Ideale, das dieser „Naivität“ eignet, der gegenüber alle abgeleitete Sittlichkeit »späteren« Zeiten von vornherein etwas Problematisches hat. Einen Ausdruck vollendeter „Anmut“ findet diese „schöne Menschlichkeit“⁴⁷ in der Nausikaa-Erzählung mit ihrer prachtvollen Unbefangenheit, ihrer „Seelenschönheit und Zartheit“⁴⁸. Und die „Lügen“ des Odysseus⁴⁹, samt allem „Selbstlob“, das jene Zeit liebte, haben das Entwaffnende der „Naivität“ — verglichen mit der gemachten „Bescheidenheit“ unserer Tage⁵⁰. Jene Naivität preist Burckhardt immer wieder⁵¹ gegenüber unserer konventionellen Unnatur und „Heuchelei“⁵². Und wieviel sagt schon dies, daß jene „adelige und vornehme“ Welt⁵³ sich noch nicht von dem — allzubürgerlichen, allzu«ökonomischen» — Gesichtspunkt des Nutzens leiten ließ⁵⁴. Im ganzen: ein klassisches Bild⁵⁵ „einfachen, kraftigen Daseins“, wie es unsrer auf ihren „Fortschritt“ zu Unrecht so stolzen Gegenwart sehr wohl in vielem entgegengehalten werden kann⁵⁶. In vielem — aber freilich nicht etwa in allem. Als makellos soll jene Frühzeit gewiß nicht hingestellt werden. Aber in ihrer idealen Vereinigung von echter Natürlichkeit und seelisch-sittlich hochstehender Menschlichkeit — in der Vereinigung also zweier Aspekte, die bei Nietzsche immer in einer Gegensatzbeleuchtung erscheinen, — hat für Burckhardt gerade die homerische Frühzeit etwas Vorbildhaftes⁵⁷. Darüber hinaus aber dem Gesamtaspekt eine normative Bedeutung beizulegen, daran denkt Burckhardt nicht. Normativ kann für ihn immer nur das »Maß« sein, das jener Frühzeit eben doch noch fehlte, das aber dann die „agonale“ Zeit⁵⁸ — aus ritterlichem Empfinden heraus — zum Prinzip ihrer praktischen Standesethik erhob, und das endlich späte Lebensweisheit — als die reife Frucht herbstlicher Erkenntnis — in den Mittelpunkt ihrer philosophischen Ethik stellte,

um jenen Weg zur Gewinnung der inneren Harmonie aufzuzeigen, der nur über die Selbstbescheidung geht: — Epikur.

Dennoch ist es nicht von ungefähr, daß Burckhardt die «Anfänge», die ihn fesseln, erst in der — schon vom apollinischen Glanze edelster Dichtung umflossenen — frisch und dabei schon in einem schönen Sinne menschlich anmutenden homerischen Frühzeit findet und sich nicht, wie Nietzsche, in «dionysisches» Dunkel verliert. Nietzsche scheut sich nicht, in eine noch halbbarbarische Vorzeit zurückzugehen, um jenes Maß unbedingter Vitalität verkörpert zu finden, an dem seine romantische Seele sich so berauschen kann, daß sie dann glauben mag, «Vernunft und Wissenschaft verachten» zu dürfen^{58a}. Burckhardt dagegen ließ sich nicht „benebeln“ von dem „Antigriechentum“⁵⁹ eines jungen Wagnerschwarmers — mochte der sich auch dergleichen einbilden⁶⁰ —; für Burckhardt blieben die Griechen ein logisch „klar und bewußt“ urteilendes und handelndes Volk⁶¹. Dazu kam seine persönliche Abneigung gegen alles «Dunkle», Okkult-Prähistorische, gegen alles vorwitzige Fragen nach Anfängen und Urgründen. Und zumal wo sein Eindruck dahin ging, „als wäre die Erinnerung an die früheren Stadien mit aller Sorgfalt verwischt worden“, da lag es seiner Natur mehr, „das Geheimnis“ als Geheimnis zu ehren⁶². Diese für ihn sehr bezeichnende Art von Zurückhaltung erklärt auch sein Nichtverhältnis zu Bachofen. Dem „im Dunkeln“ lebenden „heimlichen Dämonenpöbel“ alterer Zeit⁶³ begegnet Burckhardt nicht gern; „die Gestalten des dionysischen Schwarmes“ kann er nur als etwas durchaus «Zweitrangiges» gelten lassen⁶⁴. Auch bei Nietzsche gibt es wenigstens Zeiten, da ihm „die berühmte griechische Helle, Durchsichtigkeit, Einfachheit und Ordnung“ als das rechte Ideal erscheint, als die immerwährende „Gefahr“ dagegen der „Rückfall“ aus dem „Licht“ „Europas“ in das „mystische, elementare, dunkle Asiatische“, in seine „Wildheit und Finsternis“, — und endlich das „Siegerwerden über die Dunkelheit“, der Durchbruch zum „Apollinischen“, als die stete „Aufgabe“ des um seine Befreiung ringenden Geistes⁶⁵. Aber die Faszination des Dionysischen wird immer wieder übermächtig. Auf den „Jünger“⁶⁶ des Gottes Dionysos, der für ihn zwar nur ein „Philosoph“ ist, üben gerade die tiefen Fragwürdigkeiten der Lust an der „Grausamkeit“⁶⁷ und „am Vernichten“ auch des Besten und Edelsten einen seltsamen romantisch-dämonischen Anreiz aus; die „Bejahung“ dieser Fragwürdigkeiten gehört für ihn ge-

radezu zur „dionysischen Philosophie“ und „dionysischen Weisheit“⁶⁸. Das Apollinische dagegen blieb für ihn immer nur die klassische Sehnsucht des — — Romantikers. So mußte er dem Damonismus bis in seine äußersten Konsequenzen folgen: bis zu jener offenen „Sympathie für das Schreckliche und Fragwürdige“, die er auf der Höhe des «Willens zur Macht» bekennt, und von der aus der Humanitätsgedanke nun ins Damonistische verkehrt erscheint, wenn gerade „alles Böse, Furchtbare am Menschen“, „Harte, Gewaltsamkeit und Teufelei jeder Art“ „zur Erhöhung der species «Mensch» dient“⁶⁹. Dahin führt Nietzsche sein „dionysisches Jasagen zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl“⁷⁰.

Das ist der eindeutige Abfall vom klassischen Ideal, das für Burckhardt stets Leitstern blieb. Was keineswegs eine undynamisch-idyllische Weltansicht bedeutet. Die war durch die Burckhardt'sche Verbindung von tiefem Pessimismus und ebenso tiefem Ethos von vornherein ausgeschlossen. Wenn er an Goethe orientiert ist, so an dem, der Faust und Helena⁷¹ zusammensetzen muß. Wohl ist er durchdrungen von dem Ideal der Harmonie als dem höchstmöglichen Ziel alles Ringens, aber nicht weniger von dem Bewußtsein, daß alles Leben — das des Einzelnen wie das der Geschichte — notwendig Kampf und ständige Bewegung ist: gerade für den «europäischen» Menschen⁷².

Dieser Idealismus Burckhardts ist durchaus vereinbar mit einem echten Realismus. So sehr sein an hoher griechischer Geistigkeit und apollinischer griechischer Kunst gebildetes Ideal⁷³ das alte «klassische» ist, so wenig ist seine historische Sicht des Griechentums altmodisch-idealisiert, vielmehr höchst realistisch-kritisch. Von jeder Schönfärbung der Faktizität, der griechischen Wirklichkeit als solcher, ist Burckhardt so fern wie nur möglich⁷⁴. Aber Realismus heißt für ihn nur Antullusionismus, nicht, wie für Nietzsche, Antidealismus und Immoralismus. „Den unbedingten Willen, sich nichts vorzumachen“⁷⁴, durfte Burckhardt sich sogar mit weit einwandfreierer Berechtigung zuschreiben als Nietzsche, der — wenn er nicht gerade aus Opposition gegen den Idealismus dem «Realismus» das Wort redet — aus Opposition gegen das Streben nach «Wahrheit» auch dem Illusionismus das Wort reden kann⁷⁵. Aber Burckhardt würde nie, wie Nietzsche — der ja mitunter recht seltsam hegelisch redet —, „in der Realität“ auch „die Vernunft sehen“ — und dafür keine Vernunft „in der

«Moral»⁷⁶. Burckhardt will unter keinen Umständen die Realität — als solche — «idealisieren», d. h. verfälschen; aber ebenso wenig würde er sie, als Ausdruck irgendeiner „Vernunft“, rechtfertigen. Vernunft kommt für ihn nicht der äußeren Wirklichkeit zu — die er ja grundsätzlich nicht zu hoch taxiert wissen will⁷⁷, während sie für Nietzsche das Ein und Alles ist —, wohl aber der höheren «Wahrheit», und nicht minder dem „moralischen“ Bewußtsein. Wenn Nietzsche die sog. Sophisten preist, weil sie „nichts weiter als Realisten“ waren⁷⁸, und den Thukydides, in dem diese „Realistenkultur zu ihrem vollendeten Ausdruck“ gelangt, und dazu den «Principe» Machiavellis⁷⁹, dann stimmt Burckhardt in gewissen Grenzen dem zu: auch er, wie Nietzsche, sieht die „Ehre“ der Sophisten darin, daß sie sich fernhalten von dem „Schwindel mit großen Worten und Tugenden“⁸⁰ — sie sind ihm „gegenüber dem ethischen Gerede der Philosophen“⁸¹ eine Erquickung⁸² —, und die moralisierenden Vorwürfe, die üblicherweise gegen die Sophisten erhoben werden, weil sie die Auflehnung gegen Sitte und Staat gelehrt hatten, findet er schon darum unangebracht, weil dergleichen in praxi ja schon „langst“ von „den berühmtesten“ Athenern — einem Themistokles z. B. — geübt wurde⁸³. Auch Burckhardt bringt ferner dem Thukydides als Geschichtsschreiber eine ganz besondere, exzeptionelle Hochschätzung entgegen⁸⁴, und an Machiavelli lobt er die „politische Objektivität“, der gegenüber „tugendhafte Empörung“ *déplaciert* sei, — lobt er die „Aufrichtigkeit“ auch da noch, wo sie „entsetzlich“ ist⁸⁵. Aber: „das Recht“ und „die Billigkeit“ bleiben für ihn als sittliche Normen bestehen, auch wenn Menschen — zumal die einer so „total verdorbenen“ Zeit wie der späteren Renaissance — es „nicht mehr leicht“ fertigbringen, noch an sie zu „glauben“⁸⁶. Nietzsche aber, der Verherrlicher des Cesare Borgia, fühlte sich einem Geist wie Machiavelli, entwurzelt wie er selbst, „verwandt“⁸⁷ in seiner Glaubenslosigkeit. Gerade eine «furchtbare» Wirklichkeit wird von ihm in betonter Weise «bejaht» als Ausdruck einer „Vernunft“⁸⁸, wie er sie in dem thukydideischen Gespräch zwischen den Athenern und den Meliern ausgedrückt findet⁸⁹. Die politische — als die «realste» — Wirklichkeit, mit ihrer Rücksichtslosigkeit gegenüber der sittlichen «Idee», wird von Nietzsche für „vernünftig“ und für autoritativ erklärt. Für Burckhardts pessimistische „Taxation des Irdischen“ dagegen entbehrt die bloße «Wirklichkeit» einer ihr als solcher innewohnenden „Ver-

nunft“, die vielmehr nur jenen höheren, über der Wirklichkeit stehenden idealen Normen zukommt, an die er sich gebunden weiß, in dieser Bindung immer wieder das klassische Gleichgewicht findend, dessen Nietzsche ermangelte. Burckhardt ist kein „freier“ (denn das heißt bei Nietzsche: „moralinfreier“), kein «freischwebender», von allem Objektiven losgeloster Geist wie Nietzsche. Kleinliches, allzubürgerliches «Moralisieren», pathetisches moralisches „Gerede“, „Schwindel mit großen Worten“ von Tugend — das freilich kann auch Burckhardt nicht vertragen; für Nietzsche aber gehört zum „starken Geist“ die „Unmoralität“; und der „Mut“, darum „zu wissen“, ist für ihn jener „Mut vor der Realität“, den er an Thukydides und den Sophisten zu loben findet⁹⁰.

Wenn Nietzsche sich einmal «konservativ» gibt — natürlich kann es bloß ein Sichgeben sein —, dann nur aus einer *prédilection d'artiste* für das «Aristokratische», für „den alten, den vornehmen Geschmack“⁹¹. Worte wie die von „der Autorität des Herkommens“⁹² klingen unecht^{92a} im Munde des revolutionären Geistes. Dahinter steckt nichts als romantische Polemik gegen alles Bürgerlich-Liberale und jene von Burckhardt schon so früh an Nietzsche bemerkte Neigung zur „Tyrannei“⁹³, die sich für «alte» „gute Sitte“ nur insofern erwärmt, als sie eine „Autorität“ darstellt, die „nicht «begründet», sondern befiehlt“⁹⁴. Carl Schmitt wurde sagen: «Diktatur», nicht «Diskussion»; und Nietzsche sieht darin den „vornehmen Geschmack“ von «Herrenmenschen». Man denkt an das, was Rohde, nach dem Erscheinen von «Jenseits von Gut und Böse», an Overbeck schrieb über die „Veneration für das Vornehme“, die Nietzsche „immer im Blute steckte“. Wohl gehört auch Burckhardts Sympathie der vor-demokratischen, der alteren, noch aristokratischen Zeit, in der die Kalokagathie noch unmittelbar gelebt, nicht (wie dann von Sokrates) gelehrt wurde⁹⁵; aber er urteilt als ein wirklich noch in Traditionen verwurzelter Mensch, und sein Begriff vom „Vornehmen“ alter Standessitte ist der ethische Begriff einer Standesehre, welche dem «mütterlichen» Menschen eben „nicht alles erlaubt, sondern ihm «Mäßigung» gebietet“⁹⁶. Auch läßt Burckhardt sich das Recht sittlicher Kritik nicht rauben, wo ihm „Harte und Grausamkeit“ entgegentritt⁹⁷. Sein echter Realitätssinn ist von Nietzsches «Realismus», der seinerseits ein zur Ideologie erstarrter doktrinäer «Ismus» ist^{97a}, weltenweit entfernt und weiß, daß wahrer Konservatismus (man dürfte

hier etwa an den Reichsfreiherrn vom Stein denken) zur rechten Zeit auch den rechten Sinn für notwendige liberale Reformen besitzt, die einer Revolution vorzubeugen geeignet sind. Für Burckhardt ist das Maßhalten keineswegs nur das klassische humane Ideal, sondern zugleich auch ein wesentliches Element politischen Wirklichkeitssinnes. Und so preist er die durch ihre maßvolle Art ausgezeichnete solonische Gesetzgebung, welche „der mäßigen und billigen Sitte“ Einlaß gewährte⁹⁸, wegen ihrer „glücklichen Mischung“ von Freiheit und Gebundenheit⁹⁹, die überall „die richtige Mitte (das μέσον)“ zu finden wußte¹⁰⁰, gerade als ein Zeugnis „hoher politischer“ Reife¹⁰¹.

Wie Burckhardts humanes Ideal das klassische «Maß» ist — und nicht die reine „Kraft“, die bei Nietzsche alles andere überschattet —, so ist für ihn auch das «Individuum» eben insoweit (und nur insoweit) von vorbildhafter Bedeutung, als es dem «idealen Typus» einer Persönlichkeit entspricht, der etwas von «klassischer» Artung zugesprochen werden darf. So betrachtet er die griechischen Denker — abgesehen von der völlig objektivierenden Frage nach dem, was wir ihnen „in der Welterkenntnis“, als ein *πρῆμα εἰς ἀεί*, verdanken¹⁰², — nach ihrem am «idealen Typus» gemessenen Persönlichkeitsniveau: danach also, inwieweit sie dem «vollkommenen Typ» des geistigen Menschen entsprechen oder ihm konträr sind — dem Typ eines Menschen, heißt das, den eine Haltung, eine Gesinnung kennzeichnet, in der persönliche geistige Unabhängigkeit sich verbindet mit dem (mehr oder weniger asketischen) Ethos der Hingabe an eine geistige Idee¹⁰³. In diesem Sinne findet Burckhardt bei den Griechen die klassischen „Vorbilder für alle Zeiten“¹⁰⁴. Nietzsche, der Individualist, sucht immer nur Individualitäten. Für ihn erschöpft sich, auch bei den Philosophen, alles in dem Begriff des „großen“, des „genialen“ Menschen von „eigener Form“¹⁰⁵. Und bei dieser Wertung nur nach dem imponierenden Persönlichkeitseindruck sind Nietzsches Favoriten die „vornehmen Personagen der Vorsokratiker“¹⁰⁶.

Sokrates und die Nachsokratiker dagegen vermögen vor Nietzsches «Geschmack» für „das Vornehme“ nicht zu bestehen. Sokrates ist für ihn ein „Plebejer“¹⁰⁷: „mit der Dialektik kommt der Pöbel oben auf“ — „was sich erst beweisen lassen muß, ist wenig wert“¹⁰⁸. Der «Bürger» Sokrates — und der «Bürger» ist ja etwas „Plebejisches“ gegenüber dem «Herrenmenschen» — „begründet“, statt zu „befehlen“¹⁰⁹ wie der «Aristokrat». Das aber bedeutet die «Flucht»

aus «dem Leben»¹¹⁰ in das Denken, in „die Wissenschaft“¹¹¹ und die „Moralmonomanie“¹¹², kurz¹¹³ in die — lebensferne (denn «Leben» ist nur die *vita activa*) — «beschauliche» Lebensform (als eine Form des «Nichtlebens»), in die Lebensform des „theoretischen Menschen“ und seiner letzten Aufgipfelung, des „großen Weisen“: alles typische Phänomene des „Niedergangs“ des Lebens in einer «Verfallszeit», denen Nietzsche den Krieg erklärt¹¹⁴. Da seine «Lebensphilosophie», biologistisch, grundsätzlich vom «Leib» (und von der Erhöhung, ja Verklärung des Leibes in einem typisch romantischen Sinne) ausgeht, so gilt ihr zentraler Angriff dem «Geist», sinnbildlich verkörpert in „dem Sokratischen“ als dem eigentlichen „Gegensatz“ gegen „das Dionysische“¹¹⁵. Und indem der Romantiker^{115a} Nietzsche zum Schlag ausholt gegen «Sokrates», eröffnet er den Angriff gegen alle «klassischen», objektive Geltung beanspruchenden Werte, gegen den — idealistischen — Geist des Suchens nach den höchsten Wahrheiten und gegen den — humanen — Geist des Trachtens nach einem höchsten Ideal des Sittlichen.

Nietzsche hat schon in der «Geburt der Tragödie» Sokrates als den großen „Verneiner“ des „griechischen Wesens“ gekennzeichnet¹¹⁶. Aber das dionysische Erstlingswerk selbst, das dieses Urteil enthält, hat er später „ein Stück Antigriechentum“ genannt¹¹⁷, von dessen Boden aus sonach das antisokratische Urteil gefällt war. Es fehlt also an einem klaren Standort der Beurteilung. Und in der Zwischenperiode von «Menschliches Allzumenschliches» ist Nietzsches Standpunkt gar prosokratisch. Da wird dieser «freie Geist» — freilich wieder nicht ohne polemische Absicht, die hier gegen Jesus und gegen die Bibel geht, — hochgepriesen wegen seines „großen Verstandes“, der ihn für alle, die „sich sittlich-vernünftig fordern“ wollen, zum gegebenen „Mittler-Weisen“ macht, und wegen seiner Verbindung von „Weisheit“ und Heiterkeit¹¹⁸. Aber gerade diese „Genügsamkeit und Heiterkeit“¹¹⁹ des sokratisch-epikurischen Weisen will der spätere Nietzsche treffen, dessen forcierter ästhetisch-romantischer Enthusiasmus die klassische Anerkennung „des beschaulichen Elements“ völlig verdrängt hat, das Nietzsche in jener prosokratischen Zwischenperiode noch der kulturfeindlichen „Unruhe“ der „modernen“ bürgerlichen Welt entgegenstellte. Damals waren ihm „die Tätigen“ nur — in negativer Betonung — „die Ruhelosen“, damals konnte er „das *otium*“ preisen als das Eine, das nottut, als „ein edel Ding“, als das

Teil des „besseren“ Menschen, während „aus Mangel an Ruhe unsere Zivilisation in eine neue Barbarei auslaufe“. Damals konnte er ein „Klagelied“ anstimmen auf die immer mehr verlorengehende „vita contemplativa“, mit der ganz den Geist der Humanität atmenden Begründung: „Weil Zeit zum Denken und Ruhe im Denken fehlt, so erwägt man abweichende Ansichten nicht mehr: man begnügt sich, sie zu hassen.“ Und er konnte es damals „zu den notwendigen Korrekturen“ rechnen, „welche man am Charakter der Menschheit vornehmen muß, das beschauliche Element in großem Maße zu verstärken“¹²⁰.

Es handelt sich da nun nicht um einen einfachen «Wechsel» der Nietzsche'schen «Ansichten». In einem Aphorismus von 1875 zum Philosophenbuch „bekennt“ er selbst: er „kämpfe“ deswegen „fast immer“ einen Kampf mit Sokrates, weil dieser ihm „so nahe“ stehe. Der Kampf gegen «Sokrates» also ein Kampf Nietzsches gegen sich selbst. Er, der sich selbst fragwürdig geworden ist als „Décadent“¹²¹, sieht einen Décadent auch in Sokrates¹²²; und die willentliche Ablehnung gegen die Décadence, die er in sich selber spürt¹²³, formuliert er als Antisokratismus: Sokrates „die fragwürdigste Erscheinung des Altertums“¹²⁴.

Und nun läßt sich eine geistesgeschichtliche Linie ziehen, die von Sokrates über Erasmus zu Jacob Burckhardt leitet. Von Burckhardt und Nietzsches Verhältnis zu Sokrates her wird daher auch das Verhältnis zwischen Nietzsche und Burckhardt erhellt. Mit der einen Seite seines unselig zerspaltenen Wesens fühlt Nietzsche sich Burckhardt „so nahe“, daß er zeitlebens von Burckhardt nicht ablassen kann, — während doch gegen diese Seite seines Wesens die andere „fast immer einen Kampf kämpfen“ zu müssen glaubt, der ein Kampf ist gegen alles, was Burckhardt heilig war, und was den Sinn seines Lebens ausmachte. Damit aber mußte er notwendigerweise den Mann von sich stoßen, der alle seine Überzeugungen und Ideale frontal angegriffen fühlen mußte. Von da aus versteht man beides: Nietzsches standhaftes, durch keinerlei Enttäuschungen zu entmutigendes Festhalten an dem Manne, der wie eine höchste Verkörperung des besten Teils seines Selbst, so wie es in den besten Zeiten seines Lebens sich hatte Ausdruck verschaffen können, dauernd vor seinem Geiste stand — und wiederum Burckhardts unvermeidlich immer deutlicher werdende Distanzierung von einem, den der Damon seines

Unbedingtheitswillens zwang, gegen das eigene bessere Selbst zu wüten.

Burckhardt hat manche Züge des Nietzsche'schen Sokratestypus. Um so aufschlußreicher ist die Kritik, die auch er an Sokrates übt¹²⁵. Dabei fehlt es nicht einmal an Berührungen mit der Nietzsche'schen Kritik. Wenn Nietzsche — radikal, wie er stets zu urteilen pflegt, — Sokrates kurzweg einen „Plebejer“ nennt, so empfindet doch auch Burckhardt — dessen Haltung sich dabei freilich im Rahmen der Ironie halt¹²⁶, also gewissermaßen im sokratischen Stil bleibt, — des Sokrates «ewiges Gerede»^{126a} von Tugend und seine lastige Art, sich damit jedermann aufzudrängen, als ausgesprochen unvornehm, als Zeichen von mangelndem Takt, mangelndem Sinn für Diskretion. Darin freilich war Sokrates so sehr der Gegenpol Burckhardts, daß diese Seite an ihm Burckhardt wohl auf die Nerven gehen mochte. Immerhin eine Außenseite. Aber auch der «Popularisator», der „das Denken über Allgemeines“, der die Weisheit „auf die Gasse“ brachte, konnte nicht wohl nach dem Herzen des Mannes sein, der in seiner eigenen Zeit die «demokratische» Förderung der „allgemeinen“ Bildung als den Weg zum unvermeidlichen Untergang aller wirklichen — notwendig «aristokratischen» — Bildung ansah¹²⁷. Und indem es gerade das abstrakte Denken war, das Sokrates unter «die Masse» brachte, mochte er ihm als eine Art Vorläufer des — von ihm¹²⁸ wie von Nietzsche¹²⁹ als „Plebejer“ und als «Anstifter alles Unheils» der modernen Zeit¹³⁰ gehaßten — Rousseau erscheinen, als eine Erscheinung, die auch in politischer Hinsicht bedenklich war (oder doch so wirkte). Die an sich schon vorhandene spontane Abneigung des «historisch»-konkreten Denkers gegen allen «philosophischen» Abstraktionismus verschärft sich zur Feindschaft, wenn der Philosoph einen Ethizismus, der sich, abgelöst von aller konservativen Tradition, auf reine Logik gründet, unter die «Massen» wirft und damit zum intellektuellen Urheber einer Revolution wird¹³¹. Es ist der konservative Wigh in Burckhardt, der, gleich Edmund Burke, gegen alles reagiert, was nach Demokratismus riecht. Aber auch wo Nietzsche und Burckhardt sich begegnen in ihrer antidemokratischen Kritik — in der Negation also —, ist ihre Position doch eine sehr verschiedene: die konservative im einen, die rein individualistische im andern Falle. Dementsprechend trifft Burckhardts Kritik an Sokrates auch Punkte, die Nietzsche, seiner ganzen Art wie seiner Lehre

nach, keineswegs zu tadeln gefunden hatte. Burckhardts Art dagegen wie auch sein Begriff von «Humanität» nehmen unwillkürlichen Anstoß an der «Überheblichkeit» des Sokrates, der „immer Anspruch auf Überlegenheit macht“¹³². Und neben der humanen Kritik steht bei Burckhardt die bürgerliche Anerkennung. Während Nietzsche den «freien Geist» Sokrates — gerade da, wo er prosokratisch urteilt — von der durch seine Ehe mit Xanthippe gegebenen soziologischen Situation her versteht, „indem sie ihm Haus und Heim unhauslich und unheimlich machte“ und ihn so „auf die Gassen“ hinaustrieb¹³³, preist der «Bürgerhumanist» Burckhardt an Sokrates gerade jene Vereinigung von geistiger Unabhängigkeit und guter Bürgerlichkeit, in der man ihn selbst wiedererkennt. Das sind, neben aller Kritik, die beiden positiven Seiten seines Sokratesbildes. Gegenüber dem Philistertum ein homo sui generis, „geistig souverän“, der Typ „der freien Persönlichkeit“, erscheint dieser — mit Zügen des Selbstportrats ausgestattete — Burckhardt'sche Sokrates zugleich ethisch als „ein Vorbild“ in der freien Anerkennung bürgerlicher Bindungen: „er der pflichttreueste Bürger“, der, wenngleich er sich der „aktiven Teilnahme am Staatsleben“ enthielt, doch „sein Athen“ „fast nie verließ“¹³⁴. Als Aristipp — ein Vertreter des philosophischen Vagantentyps, ein Fahrennder, der sich „von der Heimat emanzipiert“ hatte¹³⁵, — erklärte, „daß er sich in kein Gemeinwesen einschließe, sondern überall ein Fremder sei“, machte ihm Sokrates wegen dieses „Wanderlebens“ ernsthafte Vorstellungen¹³⁶. Burckhardt berichtet dies; und man liest „Aristipp“ und denkt an — Nietzsche.

Wie Burckhardt das altbürgerliche Ethos hochhält, so bleibt in ihm auch der Humanist stets sich selber treu, indem er den Rang der Kontemplation nicht herunterreißen läßt — weder zugunsten des kapitalistischen Geistes ewiger „Unruhe“, wie die moderne «Bourgeoisie», noch zugunsten einer ästhetischen Faszination vom „Willen zur Macht“, wie Nietzsche es tut. Wenn Burckhardt sich aber mit Sokrates doch nicht in allem identifizieren konnte — jedenfalls nicht mit jenem Sokrates, der sich selbst mit einer zudringlichen Bremse verglich, die dem schönen Pferde Athen von einem Gotte auf den Nacken gesetzt sei, um es nicht zur Ruhe kommen zu lassen, und dem es auch nicht an einer gewissen Selbstüberhebung gebrach —, so entsprach Epikur, der mit der sokratischen „Unabhängigkeit vom

Urteil der Welt“¹³⁷ die heitere Bescheidenheit seiner Selbstbescheidung, seiner „großen Entsagung“¹³⁸ verband, und der jene unbedingte Zurückhaltung besaß, die Burckhardt an Sokrates vermißte, völlig seiner eigenen Natur und zugleich dem Ideal, das der Schopenhauerianer sich von „dem wirklich freien Menschen“¹³⁹, der echt „humanen“¹⁴⁰ „edlen Persönlichkeit“¹⁴¹ machte.

Der „in seinem Gartchen zu Athen versteckt sitzende“ Epikur, mit seiner Antipathie gegen alle „großartige Manier“, alles „Sich-in-Szene-setzen“¹⁴², konnte es auch Nietzsche immer wieder antun: so wie Epikurs Spiegelbild Burckhardt ihn nicht losließ. Burckhardts Fähigkeit, in heiterer Askese ein unauffälliges Leben zu führen, so daß dieses wie von selbst einen Stil gewann, der in all seiner großen Einfachheit der echten Große nicht entbehrte, war gelebter Epikur. Nietzsche aber? Wieder fühlt die eine — die humane — Seite seiner Natur sich angesprochen. Insoweit er einen Weg zu Sokrates findet, findet er ihn, leichter noch, zu Burckhardt-Epikur. In jener Zeit, da er — in «Menschliches Allzumenschliches» — das „Sich genügen lassen!“¹⁴³ und den „Nutzen der großen Entsagung“¹⁴⁴ lehren konnte, mochte ihm Epikur als „einer der größten Menschen“ erscheinen¹⁴⁵. „Der ewige Epikur“ hieß damals für ihn das Ideal einer Diätetik des Körpers und der Seele, das Ideal edelster Mäßigung¹⁴⁶. Und noch in der «Fröhlichen Wissenschaft» verkündet sich ihm das „Glück“ „eines fortwährend Leidenden“, „vor dem das Meer des Daseins stille geworden ist“, zu jenem epikurischen „Glück des Nachmittags“, in das er sich fast ein wenig verlieben kann¹⁴⁷. Ja, noch im «Jenseits von Gut und Böse» kehrt das Lob des «bescheidenen» Lebens wieder¹⁴⁸. Indem aber der stets leidende Nietzsche Epikurs Weisheit als die Weisheit eines „Leidenden“ interpretiert, zieht ihn zwar einerseits ein natürlicher Hang der leidenden Natur, die Sehnsucht nach einem Augenblick des „Stillewerdens“ aller Unruhe des Lebens, hin zu dieser in ihrer Resignation „heroischen“ „Idyllik“¹⁴⁹; andererseits jedoch muß in dem Moment, in dem die «Gesundheit» zur unbedingten Forderung, das Leidendsein also zu einem «Vorwurf» wird, eine Philosophie in Ungnade fallen, die das äußerste Gegenteil eines aktivistischen Voluntarismus darstellt, deren „Idyllik“ daher von diesem Standpunkt aus nur noch einen Mangel — den Mangel an jeglicher Dynamik — bedeutet, und deren „Heroismus“ nun nur noch als verkappter „Optimismus“ erscheint¹⁵⁰. Wo alles auf den «Willen zur

Macht» abgestimmt ist, kann eine Verzichtshaltung, auch wenn sie menschliche Größe zeigt, nur noch negativ gewertet werden. Mit der Erklärung zum Décadent wird Epikur verworfen¹⁵¹: — nicht weil Nietzsche leugnen würde, selbst ein Décadent zu sein, aber weil er kein Décadent sein will. Verworfen als der „lebenswarmste“ Philosoph, der darum „die Milde, Friedlichkeit und Gute“, kurz die „Humanität“, „am meisten nötig hat“: „der Gegensatz des dionysischen“ Griechen¹⁵². Der Wille zu dionysischer Weltbejahung tritt den weltentsagenden, «asketischen» Idealen offen entgegen — Idealen, für die Burckhardts Humanismus soviel Sinn hatte¹⁵³, und die dem ernsthaften Humanismus von je nicht fremd gewesen waren¹⁵⁴. Nietzsches proepikurische Stimmungen hatten eine zeitweilige gewisse Nahe zu Burckhardt bezeichnet; Nietzsches dann nur in um so scharferer Form erfolgender Angriff auf Epikur stellte einen unmittelbaren Angriff auch auf die Position von Epikurs Doppelgänger, Jacob Burckhardt, dar.

Unweit Epikurs — und also auch unweit Burckhardts — steht innerhalb der Geschichte des Geistes der Skeptiker Pyrrho: für Nietzsche gleich Epikur ein Décadent¹⁵⁵, aber als Skeptiker immerhin zu „dem einzigen ehrenwerten“, „anständigen“, „achtbaren“ Typus von Philosophen¹⁵⁶ gehörig; „große Geister sind Skeptiker“¹⁵⁷. Aber Nietzsches Begriff vom „Skeptiker“ ist schon durch die ausdrückliche Exklusivität, mit der „einzig“ diesem Typ die Ehrenhaftigkeit, Anständigkeit und Achtbarkeit zugesprochen, wird verdächtig als ein polemischer Begriff, der ein geheimes (und nicht einmal sehr geheimes) *avri* enthält; skeptisch im echten Sinne aber ist nicht das *avri*, sondern das *a* privativum. Nicht der „Antichrist“ Nietzsche, der Pyrrho nur gegen das „praexistente Christentum“¹⁵⁸ der Sokratiker und speziell Platos ausspielen will¹⁵⁹, hatte ein Recht, sich auf Pyrrho zu berufen, wohl aber der konsequente Agnostiker in metaphysisch Burckhardt, dessen Skepsis ebensowenig etwas Antireligiöses hatte wie die Pyrrhos selbst, der als skeptischer Philosoph zugleich Oberpriester von Elis war. Und ebensowenig gehört zu Burckhardts Art von Skepsis ein „ironisches Verhalten gegen das ganze Wissen“. Weil sie diese sokratische Art nicht mitmachen, sind ihm die Sophisten so sympathisch¹⁶⁰, die sich — gegenüber „dem Meisten, was die Philosophen lehrten“, — gerade durch ihren Sinn für konkretes Wissen auszeichneten¹⁶¹. Der sophistische „Satz, daß über jeden Gegenstand entgegengesetzte Meinungen gleich gut behauptet wer-

den können“, meint Burckhardt¹⁶², „konstatiert im Grunde ja nur eine Tatsache“. Diesen Grundgedanken findet Burckhardt daher „wohl haltbar“¹⁶³; und diese Art von Skepsis hatte das Gute, den Menschen sympathisch unprätentios und unpathetisch zu machen¹⁶⁴, — sie hielt ihn davon ab, die Dinge zu verabsolutieren oder zu forcieren und damit zum geistigen Tyrannen zu werden. Wer immer die beiden Seiten einer Sache gleichzeitig sieht, wird tolerant. Und so sieht Burckhardt in den Sophisten — mochte es ihnen immerhin „an Tiefe gebrechen“¹⁶⁵ — einen ihm selbst nahestehenden menschlichen Typ. Auch ihre nie moralisierende Art, welche Ernst und Spott souverän zu mischen verstand, berührte den Basler angenehm — gegenüber der Humorlosigkeit der philosophischen Gegenseite. Burckhardt durfte sich mit Recht in ihrer Nähe fühlen als in der Nähe humaner Denker.

Wenn dagegen Nietzsche sich auf sie, auf Pyrrho, auf Epikur beruft, so ist das nicht zuletzt eine Angelegenheit seiner Polemik; und zwar vor allem seiner Polemik gegen Plato. Die Einstellung zu Plato freilich ist auch bei Burckhardt eine vorwiegend polemische. Und denkt man an die nahezu gottliche Verehrung, welche Plato seit den Zeiten der Renaissance bis hin zu Schleiermacher genossen hatte, dann muß man in dieser Emanzipation der beiden bedeutendsten mit dem Griechenproblem ringenden Geister ihrer Zeit etwas Zeitcharakteristisches erkennen. Denn diese beiderseitige weitgehende Aversion gegen Plato hat etwas Auffallendes, gerade weil die Motivation beidemal eine ganz verschiedene ist.

Andere Zeiten hatten in Plato vor allem auch den Künstler verehrt. Nietzsche wendet sich bewußt gegen die „herkömmliche“ Einschätzung von Platos Stil, den er vielmehr „kindlich“ und „langweilig“ findet¹⁶⁶. Nun erkennt Burckhardt sonst zwar das „Urteil gegen das Langweilige und für das uns interessant Erscheinende“ grundsätzlich nicht an, da es nur der „Ungeduld“ der vom »Tempo« gejagten Moderne entspringe¹⁶⁷; aber auch ihm ist doch Platos »umständliche« Schreibweise eine „harte Geduldsprobe“: „Für den heutigen Leser“ hat „die Zeit Wert“¹⁶⁸. Freilich klingt dies „heutige“ Urteil bürgerlich-sachlich, verglichen mit Nietzsches artistischem Emotionalismus, welcher bei Plato „Reize“ vermißt, wie er sie bei „guten Franzosen“ zu finden gewohnt ist¹⁶⁹. Immerhin ist es etwas dem Burckhardt'schen Empfinden Verwandtes, wenn Nietzsche die sallustianische „Gedrängtheit und Strenge“ des Stils — „mit so viel

Substanz als möglich“ und ohne jedes Faible für „das «schöne Wort»“ — als ein Muster und als eine seiner großen Vorlieben preist¹⁷⁰. Und dann wirkt Plato auf Nietzsche „entsetzlich selbstgefällig“¹⁷¹. Er fühlt sich durch ihn an Rich. Wagner erinnert, leiht Wagner die Maske Platos und hält Plato-Wagner die ständige *mise en scène* der eigenen Person vor¹⁷² — eine Eigenschaft, die jemandem vorzuwerfen freilich eher Burckhardt ein Recht hatte.

Als geistesgeschichtliches Phänomen aber bedeutet Plato für Nietzsche die entscheidende Weiterführung der schon mit Sokrates einsetzenden Verfallslinie des griechischen Geistes¹⁷³: der sokratische „Unfug“ auf der „Spitze“¹⁷⁴, „Moral- und Idealschwindel“¹⁷⁵, der schon „praexistent christlich“ ist¹⁷⁶. Plato, als ein Vorläufer des Christentums durch die Jahrhunderte hindurch — seit dem Aufkommen der Lehre vom *λόγος σπερματικός* — gepriesen, auch im christlichen Mittelalter keineswegs über dem Aristoteles vergessen, sondern von bestimmten, die platonische Tradition der Patristik fortsetzenden Schulen weitergepflegt¹⁷⁷, gefeiert von den halb- oder ganzchristlichen Humanisten der Renaissance und noch von dem Theologen Schleiermacher, verfällt nun durch den Spruch des „Antichristen“ der Verdammnis. Der »Umwerteter aller Werte« erklärt den „Idealismus“ für „«höheren Schwindel»“¹⁷⁸.

So verschieden Nietzsche und Burckhardt es auch meinen — beide empfinden sie, jeder von seiner Auffassung »des Griechischen« aus, Plato als »ungriechisch«; und beide weisen sie, wenn auch wiederum in ganz entgegengesetztem Sinne, auf Platos Aufenthalt in Ägypten hin, der ihn dem eigentlich »griechischen« Wesen abwendig gemacht habe. Worin aber besteht für Burckhardt, worin für Nietzsche dies spezifisch griechische Wesen?

Noch echt »griechisch« ist für Nietzsche¹⁷⁹ die um die Figur des Perikles gruppierte, durch den Geist der Sophistik bestimmte und in Thukydides ihren höchsten geistigen Ausdruck findende Kultur. Sie ist ausgesprochen „realistisch“ geartet; und »griechisch« ist jener thukydideische „Mut vor der Realität“¹⁸⁰, der im „Mut“ auch zur „Unmoralität“¹⁸¹ besteht, während Platos „feige Flucht ins Ideal“¹⁸² die „Auflösung“¹⁸³ des genuin griechischen „Realismus“ und Immoralismus in un-griechischen Moralismus und Idealismus bedeutet, die *Décadence* des hellenischen in ägyptisch-jüdisches und asketisch-christliches Denken. „Abgeirrt von allen Grundinstinkten der Hel-

lenen“¹⁸⁴, ging „dieser Antihellene und Semit von Instinkt“¹⁸⁵ „bei den Ägyptern in die Schule (— oder bei den Juden in Ägypten? . . .)“¹⁸⁶ „Judisch angemuckert (— in Ägypten?)“, hat er „die griechischen Götter mit seinem Begriff «gut» entwertet“¹⁸⁷ — „dem Begriff «gut» als oberstem Begriff.“¹⁸⁸

Das konnten nun freilich nicht Burckhardts¹⁸⁹ Gravamina gegen Plato sein. Für Burckhardt gehört zum „Wesen des Griechen“, dessen Widersacher Plato ist¹⁹⁰, der Sinn für „individuelle Entwicklung“ und persönliche Freiheit, der Plato so sehr abgeht¹⁹¹. Und hier ist nun auch für Burckhardt das Ägypten-Erlebnis Platos¹⁹² ein Stein des Anstoßes. Der ägyptische Sinn für das Stationäre¹⁹³, das für Plato zusammenfällt mit dem Staatsinteresse, wird wenigstens mitverantwortlich gemacht für die Neigung, alles starr zu fixieren, die seinem tyrannischen Zensorgeist mit dem Zug zur Gewalttätigkeit¹⁹⁴ ohnehin nahe lag. Platos Kunstfeindschaft — von Nietzsche anfänglich entschuldigend bagatellisiert als eine nur der Neigung zur Exzentrik entsprungene „Verzeichnung“¹⁹⁵, später als Verknechtung an „das asketische Ideal“ interpretiert¹⁹⁶, — wird von Burckhardt als Bestandteil eines etatistischen Programms verstanden. Natürlich leugnet Burckhardt nicht den „auserwählten Geist“¹⁹⁷; aber dies Programm — Zwangsstaat, Zwangsreligion, Zwangskunst, Stillstellung aller kulturellen Entwicklung — ist nach Burckhardts Urteil „gegen das Wesen des Griechen und des Menschen“¹⁹⁸.

Wie aber Nietzsche und Burckhardt „das Wesen des Griechen“ verschieden bestimmen, so auch „das Wesen des Menschen“ oder die «Natur» des Menschen. Für Nietzsche ist der Mensch «von Natur» «unmenschlich»; und sein dionysischer «Realismus» sucht geradezu etwas darin, vorbehaltlos (d. h. ohne den Vorbehalt höherer Ideale und Postulate) Ja zu sagen zur Welt, so wie sie «nun einmal ist»; die «Wirklichkeit» mit ihrer „Unmoralität“ wird von ihm — «immoralistisch» — kanonisiert und erhöht zu der idealen Welt des «Übermenschen». Natürlich ist das kein Realismus; vielmehr bedeutet der Übergang von der realen „Unmoralität“ zum idealen «Immoralismus» die *μετάβασις* in das *ἄλλο γένος* der Romantik. Bei der schopenhauerisch-burckhardtischen (und christlichen) „Taxation des Irdischen“ ist eine Kanonisierung der «Welt» eine Unmöglichkeit a priori. Und für den Humanisten sind «menschliche» Zustände nicht nur ein «Ideal» «höherer» Menschlichkeit, sondern etwas, was einfach schon die

«menschliche Natur» verlangt. Das ist, ganz konkret und rein psychologisch, als eine Konstatierung gemeint — und nicht etwa als rationale Ableitung aus einem abstrakten «Naturrecht». So kommt insbesondere das Verlangen nach einem gewissen Maß von «Freiheit» aus einem unmittelbaren Drange der menschlichen «Natur»; „gegen“ die Natur aber ist die Vergewaltigung des Menschen und seiner Freiheit durch ein etatistisches *πόλις*-Ideal, die Erhebung naturwidrig-tyrannischer Gewalttätigkeit zum leitenden Prinzip. Plato ist für Burckhardt ein „Utopist“, d. h. ein lebensfremder, weil allzu „kurzen und einfachen Prozeß“ mit dem Leben machender «Optimist»¹⁹⁹, dem gegenüber auch ihm die wirklichkeitsnahen Sophisten²⁰⁰ lieber sind.

Burckhardts Plato ist ungrüchisch (und halbägyptisch), weil er zu wenig freiheitsliebend und damit zu inhuman für einen Griechen ist; Nietzsches Plato ist ungrüchisch (und wiederum halbägyptisch), weil zu «human» für einen Griechen. Inwieweit aber waren die Griechen «menschlich»?

Gemäß dem Satze, in dem Nietzsche und Burckhardt (und beide mit Goethe) übereinstimmten²⁰¹, jeder Grieche sei ein Freund der Freiheit, aber nur seiner eigenen gewesen, und somit habe in jedem Griechen zugleich ein Tyrann gesteckt, waren die Griechen freilich wenig «human». Aber Burckhardt hatte hinzugefügt, eine Kultur hatte sich bei ihnen nur in eben dem Grade entwickelt, in dem, trotz allem, die dafür notige Freiheit sich durchzusetzen vermochte. Freilich: nur Burckhardt, nicht Nietzsche, hatte einen Begriff von objektiver Kultur vor Augen, aus dem sich ideale Forderungen an den Menschen, als den Träger der Kultur, ergeben. Darum war er «Humanist», d. h. Verfechter der Idee vom homo humanus. In einer Zeit, als auch Nietzsche noch der Idee einer «höheren» geistigen Welt, «über» der ordinaren «Wirklichkeit», aufgeschlossen war, konnte er noch wie ein echter Platoniker urteilen²⁰² und Plato für seine Blicke „in das Ideal-Hellenische“ das ausdrückliche Recht zugestehen, „gegen alles Wirklich-Hellenische blind“ zu sein²⁰³. Dieses Ja zu Platos Idealismus war für Nietzsche möglich, solange er — schopenhauerisch — Nein zur «Wirklichkeit» sagte: was er später als asketisch-christlich perhorreszierte. Wo aber die «Wirklichkeit», mit all ihrer Unmenschlichkeit und „Unmoralität“, zum maßgebenden Prinzip erhoben wird, da kann alle Idealität nur noch als Wirklichkeitsfremdheit abgetan werden und alle Moral als Unnatürlichkeit: zumal

wenn eine Sicht rein «von oben» von jeder «menschlichen» Rücksichtnahme prinzipiell absieht. Burckhardt dagegen kennt ein Idealbild „des Griechen“ und „des Menschen“ und ubt von da aus Kritik an der ja stets hinter dem Ideal zuruckbleibenden «Wirklichkeit». Wohl haßt er alles pathetisch moralisierende «Gerede» (und liebt darum Platos Gegner, die Sophisten)²⁰⁴, aber darum ist er nicht gegen die Moral; und warum sollte er gegen Platos metaphysischen Idealismus sein? er, der im Alter den „Phaidon“ las²⁰⁵.

So scheiden sich auch angesichts Platos der Weg der Humanitätsidee, den Burckhardt gerade auch da geht, wo er seine Vorbehalte Plato gegenüber anzumelden hat — Vorbehalte, wie gerade die eigene Zeit mit ihrem Fortschreiten auf den omnipotenten Staat zu sie ihm nahelegt, — und der Weg der Abkehr vom Humanitätsgedanken: der Weg, auf den Nietzsche sich begeben hat. Diese entgegengesetzte Stellung zur Humanitätsidee, die Burckhardt und Nietzsche einnehmen, entscheidet schließlich, wie über ihre beiderseitige Stellung zur griechischen Philosophie, so auch über ihre Stellung zur griechischen Religion.

Nietzsche deklariert seine Position gegenüber der griechischen Theologie, wenn er Plato vorwirft, durch seine Erhebung „des Guten“ zum obersten Wert die griechischen Götter „entwertet“ zu haben²⁰⁶, die bei Homer nicht der „Gegensatz“, sondern einfaches „Spiegelbild“ der Menschen waren, mit denen sie als *primi inter pares* verkehrten²⁰⁷. Burckhardt dagegen reflektiert über den melancholischen Zug im Antlitz griechischer Gottergestalten und gelangt dazu, ihn darauf zuruckzufuhren, daß sie nicht nur um ihre traurige Machtlosigkeit²⁰⁸, sondern auch darum wußten, daß sie untergehen müßten, weil sie „nicht gut“ waren²⁰⁹. Oder waren diese Gotter etwa „gut und barmherzig“? Zum wenigsten waren die Griechen dessen „nicht sicher“²¹⁰: bei dem „niedrigen Begriff“, den sie von ihren Gottern hatten²¹¹. „Ethisch und theologisch geringfügig“ waren die²¹², und darum „untauglich als Stütze der Moral“²¹³, keine „Vorbilder der menschlichen Sittlichkeit“: „die Furcht vor ihnen war keine Ehrfurcht.“²¹⁴ Sie „wurden nicht unbequem durch Heiligkeit und storten auch den Lockersten nicht in seinem Egoismus; es ließ sich mit ihnen leben und sogar . . . recht wüst leben“²¹⁵. Und weil die griechische Religion die Menschen in ihrer „Unbußfertigkeit“ beließ, d. h. in ihrer Unfähigkeit, „zu bereuen“, erwuchs in dem griechischen

Menschen der „Hochmut“ und der „Größenwahn“²¹⁶. Diese Religion stellte eben „keine inneren Zumutungen an den Menschen“²¹⁷, sie „beunruhigte das Gewissen nicht“²¹⁸. Umgekehrt sieht Nietzsche den Sinn der griechischen Gotter darin, daß sie — als Vergöttlichungen des Menschen mit all seinem „Bösen“ — gerade wie dazu geschaffen waren, den Griechen „das «schlechte Gewissen» vom Leibe zu halten“, „den Menschen auch im Schlimmen zu rechtfertigen“: und das sei „vornehm“²¹⁹. Nietzsche sieht die griechischen Götter nicht anders als Burckhardt, nämlich anethisch; aber während Burckhardt in diesem ihrem Sosein das entscheidende Manko der griechischen Religion erblickt, deutet Nietzsche die Amoralität dieser Gotter um in einen als „vornehm“ gepriesenen «Immoralismus»^{219a}. Sein Ja zur Welt, wie sie ist, „ohne Abzug“²²⁰, definiert Nietzsche selbst als Ja zu „einer entmoralisierten Welt“, die also in Wirklichkeit eine Welt nach „Abzug“ der in ihr vorhandenen „Moral“ ist; Nietzsche sagt somit sein wirkliches Ja nicht zu der seienden, sondern zu der nach seinem immoralistischen Ideal seinsollenden Welt. Es ist gewissermaßen sein «Himmel», in dem die „höheren Wesen“ „jenseits von Gut und Böse“ leben. In solchem «antichristlichen» Sinne bekennt sich Nietzsche zu einem betont „heidnischen Glauben an den Olymp“²²¹. Burckhardt meint einmal, nur ästhetisch sei es um die griechischen Götter „schade“ gewesen, ethisch nicht²²², und damit spricht er ihnen das Urteil; Nietzsche findet, daß „nur als ästhetisches Phänomen das Dasein der Welt gerechtfertigt“ sei²²³, und wendet sich damit „auf jede Gefahr hin gegen die moralische Ausdeutung und Bedeutsamkeit des Daseins“, er „kennt nur einen Künstler-Sinn und -Hintersinn hinter allem Geschehen“, und so kann er auch „nur einen ganzlich unbedenklichen und unmoralischen Künstler-Gott“ brauchen in seiner „Artisten-Metaphysik“²²⁴. Homo ludens — wurde Huizinga sagen; und man denkt an das Wort Jean Pauls: „... Gotter können spielen, aber Gott ist ernst.“ Nietzsche meint die Griechengötter, als Vergöttlichungen „des Tiers im Menschen“, über den Christengott erheben zu dürfen²²⁵; Burckhardts Urteil dagegen lautet: mit dem — dem Heidentum „überlegen“²²⁶, als Religion unstreitig „hoher stehenden“²²⁷ — Christentum sei „ein neues Ziel des Lebens“, das Gefühl für einen neuen, wirklich „hohen“ Lebenssinn in die Welt getreten; und „es war hohe Zeit“²²⁸. Gerade die «humane» und «prä-existent christliche» Entwicklung der Spätantike seit Plato aber sorgte

dabei für die Erhaltung der Burckhardt so wichtigen kulturellen «Kontinuität»^{228a}.

Burckhardts negatives Urteil über die griechische Religion steht in Übereinstimmung mit der — gelegentlich von ihm ausdrücklich akzeptierten²²⁹ — Ansicht Renans, derzufolge nach einer Art von historischem Gesetz künstlerischer (wie auch intellektueller) Hochstand nur auf Kosten religiöser Tiefe erreicht zu werden pflegt und umgekehrt. Aber gibt es nicht doch auch positive Berührungspunkte? Und müssen nicht gerade diese dem Urteil eines Menschen sich aufdrängen, den eine von Haus aus stark religiöse Veranlagung — die, einer spezifischen persönlichen Empfänglichkeit zufolge und in Zusammenhang mit bestimmten Bildungserlebnissen, sich vorzugsweise auf das Verhältnis zur Kunst geworfen hat — das klassisch Schöne immer wieder als eine der großen Offenbarungen des Ewigen erleben läßt?²³⁰ So muß es Burckhardt denn naheliegen, da wo er nicht sogleich einem negativen Eindruck unterliegt, wie ihn beim unmittelbaren Blick auf die griechische Religion deren mangelndes Ethos bei ihm hervorruft, wo er vielmehr von dem unerhört starken positiven Eindruck herkommt, den die hohe Idealität der griechischen Kunst immer von neuem bei ihm auslost, doch²³¹ an eine gewisse Hohenlage auch der griechischen Religion glauben zu wollen: so, daß diese doch wohl nicht auf einem Gefühl „bloßer Furcht“ habe beruhen können; zum mindesten habe die griechische Kunst mit ihrem Kult einer hohen, feierlichen Schönheit, der die Rohheit der ursprünglichen Götterbilder verdrängte, die Aufgabe erfaßt gehabt, mitzuwirken an der Überwindung einer Auffassung des Religiösen, die ihren bildnerischen Ausdruck fand in einer nur Furcht und Schrecken erregenden Darstellung von Häßlichkeiten²³². Mit solcher Kennzeichnung freilich wird Burckhardt, den auch hier wieder seine Abneigung, sich in die Dunkelheiten der Urzeit hineinzubegeben²³³, leitet, dem religiösen Gehalt jener ältesten Götterdarstellungen nicht gerecht. Nietzsche, der zur bildenden Kunst²³⁴ ebenso wenig ein unmittelbares Verhältnis besitzt wie zur Religion und daher keinen gefühlsmäßigen «Hemmungen» ausgesetzt ist, erkennt in der frommen „Scheu“ jener uralten Bilder, deren nur „andeutende“ Weise gerade dem „Geheimnisvollen, nicht völlig Auszudenkenden“ der Gottheit gemäß ist, eine religiöse Tiefe, der gegenüber die späteren, anthropomorphen Darstellungen — ungeachtet der Schönheit ihrer ästhetischen Wirkung —

ihm ein Sinken der Frömmigkeit zu bekunden scheinen²³⁵. Burckhardt kennt diese Ausführungen²³⁶, ohne sich aber durch sie beeinflussen zu lassen: sein Denken über Kunst und Religion lebt ganz und gar in einem (man möchte sagen: «katholischen»²³⁷) Kulturempfinden, demzufolge die Kunst auch eine hohe religiöse Funktion auszuüben befähigt und bestimmt ist²³⁸, — die große Kunst „des Ewigschönen“²³⁹, wie sie aus den klassischen Schöpfungen eines Phidias, eines Raffael²⁴⁰ spricht.

XIV. «Gefährliches» Leben

Humanität aber hat für Burckhardt mit „Sekurität“, mit bürgerlicher Sicherheit, nicht mehr zu tun als das höhere «geistige» mit dem materiellen, dem «irdischen» Leben. Wohl ist die Sekurität ein „Bedürfnis“ des Lebens¹ — das zu leugnen ist Burckhardt nicht Romantiker genug —, sie stellt daher durchaus einen Wert dar, nämlich im äußeren, im «bürgerlichen» Sinne; aber einen höchsten Wert, ein Ideal, oder gar den höchsten Wert in ihr zu sehen, wie die «Zivilisation» der Zeit, dieser Zeit, es so gern tut, muß der geistige Mensch, als ein Mensch von «Kultur», unbedingt ablehnen. Der hat es mit überzeitlichen, mit «ewigen» Werten zu tun; und dazu gehört für den Menschen des «klassischen» Ideals alles das, was der Begriff der Humanität umschließt. Das sind die unabdingbaren Werte. Die Sekurität dagegen ist ein nur «zeitlicher» Wert und, wo sie zum Gott erhoben wird, ein Zeitgotze: ebensowenig wert wie eine solche Zeit selbst, die damit — wie die heutige — zeigt, daß es ihr nur um „private“ „Interessen und Bequemlichkeiten“² geht. Von diesem in bloßer «Zivilisation» untergegangenen, kulturlosen Heute richtet sich Burckhardts — wie in anderer Weise auch Nietzsches — Blick auf ältere (und wirkliche) Kulturen. Und welches Bild zeigt dann etwa das griechische Leben? und insbesondere etwa „die Zeit des Perikles in Athen“? Sie zeigt „einen Zustand, dessen Mitleben sich jeder ruhige und besonnene Bürger unserer Tage verbitten würde, in welchem er sich todesunglücklich fühlen mußte“ angesichts der „bestandigen Inquisition des Einzelnen durch Demagogen und Sykophanten“; „und dennoch muß ein Gefühl des Daseins in den damaligen Athenern gelebt haben, das keine Sekurität der Welt aufwiegen konnte“³. Und „die Philosophie gedieh in Athen trotz dem Gewagten und Gespannten des athenischen Lebens, das sich im

Grunde in einer bestandigen Krisis mit beständigem Terror bewegte“⁴. Das ist das «Trotz» und «Dennoch» des Geistes, der die Kraft besitzt, die Sekurität zu verachten.

Ja, noch mehr. Es laßt sich beobachten, daß oft gerade „mitten in der allgemeinen Unsicherheit große bisher latente Kräfte auf den Schauplatz treten“: „es zeigt sich, daß kraftige Denker, Dichter und Künstler deshalb, weil sie kraftige Menschen sind, eine Atmosphäre von Gefahren lieben und sich in der frischeren Luftströmung wohl befinden.“⁵ Es ist klar, daß dabei nicht gerade an eine Atmosphäre standigen Druckes und „Terrors“ von „Demagogen und Sykophanten“⁶ gedacht ist; — aber „große und tragische Erlebnisse reifen den Geist und geben ihm einen anderen Maßstab der Dinge, eine unabhängigere Taxation des Irdischen“. So weckte „der Einsturz des westromischen Reiches“ in Augustin, so das Exil in Dante jenen „unabhängigen“ Geist, der uns in der «Civitas Dei» und der Divina Commedia entgegentritt: diesen bedeutenden Zeugnissen einer tiefen Selbstbesinnung — einer Besinnung auf das, „was man liebt und haßt, was Kleinigkeiten und was Lebensbedingungen sind“⁷.

Auch Nietzsche verachtet „Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen“ als „Herdenglück“ und preist dafür ein „gefährliches“ Leben⁸, das auch für ihn ein erhöhtes Daseinsgefühl bedeutet. Aber wie er unter «erhöhtem Leben» etwas ganz anderes versteht als Burckhardt — nämlich ein nur von größerer Vitalität erfülltes, nicht ein unter höheren Idealen stehendes Leben —, so kommt — entsprechend — auch sein Ja zum «vivere pericolosamente» aus einer ganz anderen Richtung und ist ganz anders gemeint als das Burckhardt'sche. Einig zwar ist er mit Burckhardt in der Negierung des «allzubürgerlichen», rein zivilisatorischen Maßstabes der eigenen Zeit, jenes besitzbürgerlich-materialistisch-pazifistisches Ideals eines „Fortschritts“⁹, dem die Hauptsache die möglichste Sicherheit „des Geldverdienens“ ist¹⁰ — während sich doch auch jetzt, bemerkt Burckhardt, „sobald die Sekurität, z. B. im Kriege, suspendiert ist, alle Greuel melden“¹¹: was er nicht gegen den Krieg an sich, sondern gegen den „Fortschritts“-Illusionismus sagt. Aber so einig sie sind in der Negation des Zeitideals, das kein Ideal ist, und noch im Ja zum «gefährlichen Leben», — Burckhardt denkt dabei an den «Geist» und dessen „Reifung“ durch „tragische“ Erlebnisse¹², durch Leiden also, Nietzsche lediglich an die Erlebnisfülle eines Lebens, das eine große aventure ist.

Nietzsche kennt nur ein Leben, das sich in sich selbst, in der Autarkie einer radikalen «Diesseitigkeit», restlos erfüllt; für Burckhardt steht das Leben des «qualifizierten» Menschen unter einer höheren (transzendenten, metaphysischen) Idee, während er „dem Erdenleben“ als solchem keinen übertriebenen Wert beilegt, keinen „höheren, als es verdient“¹³: — eine „Taxation des Irdischen“, d. h. der „Jammerlichkeit“ und des „Elends“ alles Irdischen¹⁴, die der christlichen Weisheit Augustins und des in der Verbannung lebenden Dante sehr nahe kommt. Es ist die Taxation des Irdischen vom Standort des «geistigen» Menschen. Weil es für diesen eine «höhere» Welt gibt, eben die geistige, kann er diese materielle, „irdische“ Welt so hoch nicht schätzen. Und weil er sie gar nicht so wichtig nehmen kann, vermag er auch in der „Sekuritat“ keinen so hohen Wert zu sehen. Seine freiere, d. h. vom Materiellen unabhängigere Einstellung, zumal wenn sie durch Leiden gereift ist, muß die Dinge an einem „anderen“, höheren „Maßstab“. Daher Burckhardts Berufung auf die großen christlichen Denker: auf Dante¹⁵, den Nietzsche zu „seinen Unmöglichen“ zählt — als „die Hyäne, die in Gräbern dichtet“¹⁶ —, und (den für Nietzsche natürlich noch weit unmöglicheren) Augustin¹⁷. Wenn Burckhardt der jetzigen Sekuritätsvergötzung das «gefährliche» Leben „riskierter Zeiten“ preisend gegenüberstellt, dann denkt er dabei nicht etwa, wie Nietzsches Stendhal-Romantik, an die «Herrnmenschen» italienischer Renaissance, sondern an das christliche Mittelalter, dessen „freie Kraft des idealen Willens in hundert hochturmigen Kathedralen gen Himmel steigt“¹⁸. Gerade damals sieht er — vorbildhaft — ein Leben verwirklicht, das noch nicht, wie das „unsere“, „ein Geschäft“ war, sondern wahrhaft „ein Dasein“¹⁹. Und das ist keineswegs im Sinne einer unhistorischen Statik gemeint: wie den Dynamismus der gotischen Architektur, so erhebt er, mit Schiller²⁰ sich berührend, das ideale Ethos der Kreuzritter²¹. Was dem Humanisten da aus der Geschichte einfällt, ist lauter — — Christentum; und den Schopenhauerianer stört es keinen Augenblick, daß das lauter «weltverneinende» Kultur ist. Nietzsche, der Apostat Schopenhauers, verwirft das „asketische“ Ideal aller „hohen Geistigkeit“²² und aller gerade in einem besten Sinne verstandenen Wissenschaft²³ als ein quietistisches Ideal, welches „den Lärm“ des *hic et nunc* scheut und nur „Freiheit“ im Sinne von „Ruhe“ will²⁴ —, um ihm das antiasketische und antiplatonische²⁵ Ideal seiner Auffassung von

„Kunst“ und „Künstler“²⁶ entgegenzustellen. Und aus diesem romantischen Asthetizismus kommt nun seine schwärmerische Vorstellung vom «gefährlichen» als dem potenzierten Leben in einem rein emotionalen Sinne^{26a}. Nietzsches Ja zum gefährlichen Leben entspringt aus ästhetischer und gewollter «Weltbejahung», dasjenige Burckhardts aus der «Askese» eines sittlichen Idealismus klassischer Prägung, der — im Gegensatz zu aller «Moderne»²⁷ — mit Schiller bekennt, das Leben sei der Guter höchstes nicht. Burckhardts Sinn für gefährliches Leben ist heroisches Ethos, nicht, wie der Nietzsches, abenteuernde Sucht nach vitalen «Reizen» oder «Sensationen». Für die weltüberlegene sittliche Lebensauffassung des geistigen Menschen im Sinne des klassischen Humanitätsgedankens besteht die «Erhöhung» des Lebens zu seiner letzten Gipfelhöhe in seiner Einsetzung für eine höhere Idee, unter Preisgabe jeder Eigensucht. Diesen ethischen Sinn für gefährliches Leben atmet auch Burckhardts Geschichtsauffassung, die durchaus nicht statisch und quietistisch, sondern faustisch ist. Er preist keineswegs einfach diejenigen Zeiten, „da Kunst und Poesie herrschten und möglichst Viele Zeit und Teilnahme für edlere Geistesarbeit und Kontemplation übrig hatten“²⁸. Dazu weiß Burckhardt zuviel von der entscheidenden Bedeutung aller wahrhaft schöpferischen Kräfte. Geschichte ist ihm daher wesentlich „Bewegung, so schmerzlich sie sei“; Geschichte, als Leben, ist da, wo „Neues“, wenn auch unter Schmerzen, geboren wird: aus „einer bestandigen Unzufriedenheit“ heraus. „Das Verharren wurde zur Erstarrung und zum Tode führen.“²⁹ Zum Leben aber gehört auch die Gefahr, das Risiko. Denn echtes Leben kann nicht sein ohne Freiheit, die zugunsten der Sicherheit auszuschalten nur jenem modernen „Fortschritt“ einfallen mag, der sich «sozial» dünkt, wenn er dem Individuum die persönliche Verantwortung „erspart“³⁰, und jenen sozialistischen Utopien, welche — von Plato bis auf die Gegenwart — bemüht sind, einen angeblich idealen Zustand für die Dauer zu stabilisieren, der dann wohl die „Sekurität“ verbürgen, aber auf Kosten der individuellen Freiheit gehen würde und daher keineswegs «wünschbar» wäre³¹.

Dem «allzubürgerlichen» Ideal der bloßen Sicherheit, das für Burckhardt wie für Nietzsche das Gegenteil eines Ideals ist, sind sie beide gleich feindlich gesinnt. Aber was sie ihm gegenüberstellen, ist bei Burckhardt das vom Standpunkt des «geistigen» Menschen aus konzipierte und mit dem bürgerlichen Freiheitsideal zusammengehende

Ideal der Humanität, bei Nietzsche das aus einem radikalen antibürgerlichen Ressentiment und einer romantischen Liebe zum geistigen «Abenteurer» entsprungene Ideal des «Herrenmenschen», der nur seinen eigenen „Willen zur Macht“ kennt und dabei grundsätzlich auch zur hartesten Gewaltanwendung jederzeit bereit und entschlossen ist. Wenn Burckhardt die „Sekurität“ als einen fragwürdigen Wert behandelt, weil er zweifelt, was sie zum Gedeihen höherer Kultur im Sinne des «objektiven» Geistes beizutragen vermöge, dann gibt er damit die Idee der Humanität keineswegs preis, sondern vertieft sie nur. Für Nietzsche aber, der bei dem Gedanken an ein Leben in Gefahren nur wieder das „kraftigste Emporwachsen der Pflanze Mensch“, die „Zuchtung“ „einer regierenden Kaste, der zukünftigen Herren der Erde“³², „mächtigster Menschen“ mit „gefährlichsten Leidenschaften“³³ im Auge hat, steht neben der „Gefahr“ die „Harte“ und „Gewaltsamkeit“³⁴ als Inbegriff der «Herrenmoral». Seine Verherrlichung des Gewaltmenschen verneint in Einem Atem mit der Sekurität auch die Humanität. Der Verzicht auf „Gewalt“ wäre hier nach bereits „Verfall“³⁵.

XV. Individualismus und «Größe»

Den „Individualismus“, für den er eintritt, meint Burckhardt im liberalen, freiheitlichen und also nicht dem Bürgerlichen, sondern nur dem «Allzubürgerlichen», der Entartung des Bürgerlichen, entgegengesetzten Sinne. Dieser Burckhardt'sche Individualismus steht im engsten Zusammenhang mit dem Ethos des von Burckhardt vertretenen klassischen Humanitätsideals, während der von Nietzsche gepredigte Individualismus, in seiner radikalen Antibürgerlichkeit, grundsätzlich «immoralistisch», also antihumanitär ist und etwas gewollt «Tyranisches» hat.

Dennoch fehlt es auch hier nicht an gemeinsamen Ausgangspunkten¹. Wie Nietzsche hat auch Burckhardt der „Sekurität“ nicht zuletzt das vorzuwerfen, daß in ihrer Atmosphäre die „Vorliebe für alles Mittelmäßige“ und ein damit korrespondierender „Haß gegen das Ungewöhnliche“ gedeihe, während Burckhardts wie Nietzsches eigene Vorliebe „der großen Originalität“ „frischer und mächtiger Individuen“ gehört, wie sie am ehesten in „Sturmzeiten“ gedeihen^{1a}. Hier

hat auch das besondere Verhältnis beider zum Menschen der «Renaissance» als einem Idealtypus seinen gemeinsamen Ausgangspunkt. Die modernen Tendenzen zu einer allgemeinen „Nivellierung“, einer alle fruchtbaren Spannungen beseitigenden „Gleichheit“² lassen für Nietzsche wie für Burckhardt „den «Fortschritt» von heute“ „tief unter“ einer Kultur wie derjenigen der Renaissance stehend erscheinen³, welche, als „die letzte große Zeit“⁴, einen „Meilenstein“ in der Geschichte des Menschen bildete — ähnlich der Antike⁵.

Es ist doch wie die Vindizierung eines Erstgeburtsrechts, wenn Burckhardt den Griechen den ersten „individuellen Menschen“ nennt⁶ — im Gegensatz zum Orientalen, der nie, und im Unterschied vom Römer, der erst unter griechischem Einfluß einer wurde⁷, — oder wenn er die Italiener unter den Völkern der Neuzeit heraushebt als die Ersten, die sich „individuell entwickelten“⁸. Als Sozialhistoriker führt Burckhardt beidemal diese „Weckung individuellen Geistes“, diese „Ausbildung des Individuums“, auf das „freistädtische Leben“ zurück, das jene „individuelle“ Entwicklung zur „unvermeidlichen Folge“ gehabt habe⁹; und der Basler konstatiert das nicht ohne Bürgerstolz und nicht ohne merkbare Sympathie für jene freien Stadtstaaten, die zu solchem Ansehen in der Kulturgeschichte gelangt sind. Aber der bürgerlichen Anerkennung folgt sogleich der bürgerliche Vorbehalt. Zwar macht die Fülle von „Individualität“ — etwa in der griechischen Welt — einen „enorm reichen, genialen“ Eindruck auf den (ästhetischen) Beschauer; aber Burckhardt muß sogleich hinzufügen: „im Guten und Bösen“¹⁰ — und bei ihm bedeutet das sowenig eine ethische Indifferenz wie etwa gar eine Nietzsche'sche Verklärung des Bösen. Wenn er trotzdem Ja sagt zu aller individuellen Entwicklung, so aus einem «faustischen» Ethos heraus, das eine Sittlichkeit nur auf dem Boden persönlicher Freiheit kennt und darum auch das sittliche Risiko, das die Freiheit notwendig in sich schließt, gutheißt. In der Entwicklung zum „individuellen Menschen“ liegt jene „volle Entwicklung von Gut und Böse“ beschlossen, wie wir sie etwa in Griechenlands „berühmtem 5. Jahrhundert“ beobachten können: eine Entwicklung, die — nicht nur ethisch, sondern auch politisch gesehen — „Ruhm und Unheil in unvermeidlicher Mischung“¹¹ bedeutet. So mußten auch die Römer, als sie unter den Einfluß der so stark individualisierten griechischen Kultur gerieten, „mit dem Guten das Schlimme in den Kauf nehmen“¹²: Burckhardt

kann da dem alten Cato nicht einfach unrecht geben¹³. Ebenso stellte bei den Italienern der Renaissance „der entwickelte Individualismus“ auf der einen Seite eine „Bedingung“ der „Große“ dieser Kultur, auf der andern aber zugleich ihren „Grundmangel“ dar¹⁴. Und weit entfernt, in der historischen „Unvermeidlichkeit“ solcher «Mischung» auch ihre ethische Rechtfertigung zu sehen, lehnt Burckhardt es vielmehr a limine ab, eine solche Entwicklung als „an sich gut“ zu qualifizieren¹⁵; im Sinne „personlicher Zurechnung“ steht da überall das Böse — reinlich geschieden — „neben“ dem Guten¹⁶. Individuelle Entwicklung bedeutet an und für sich nichts als „Entfesselung der Kräfte, auch der falschen“¹⁷.

Die Entwicklung zur «Individualität» gipfelt in der Ausnahmeerscheinung des geschichtlich „großen“ Menschen. Seine Bedeutung gewinnt der für Burckhardt, wie auch für Nietzsche, als der leuchtende Kontrast zu jener truben „Mediokrität“, jener heillosen Mittelmaßigkeit, welche in der „allgemeinen Verflachung“¹⁸ einer verhassten Zeit immer unheilvoller überhandnimmt, weil Demokratie, Etatismus und Kapitalismus wohl das Talent, nicht aber das Genie brauchen können¹⁹. Der so heraufgekommenen „Schicht von Leuten“, die „sich und die Zeit für emanzipiert erklärt vom Bedürfnis nach großen Männern“, da sie alles „selber“ können²⁰, macht Burckhardt den Prozeß. Er nimmt Partei für die von jener Seite verketzerte „Größe“. Die Kunstlernatur des ästhetisch höchst impressionablen Historikers fühlt sich spontan beeindruckt von dem suggestiven Phänomen einer gewaltigen Persönlichkeit, von dem „magischen Zwang“, den „eine abnorme Willenskraft“²¹ noch in der „Nachwirkung“ auf uns ausübt²². Aber all dergleichen bleibt bei ihm doch völlig in der irrationalen Sphäre der reinen „Gefühlsreaktion“²³ auf die von einem „Mysterium“²⁴ ausgehende Wirkung, und Burckhardt denkt dabei keinen Augenblick an eine Rechtfertigung der Unmoral, die für ihn „immer entsetzlich bleibt“²⁵.

Selbst die Blütezeit der griechischen Kultur kann er nur mit gespaltenen Empfindungen betrachten. „Genialität und Verruchtheit“²⁶, „die höchsten Verdienste und die größten Verbrechen“²⁷, sieht er da derart sich durcheinander schlingen, daß er schon gegenüber einem Themistokles — geschweige denn gegenüber den Agathokles oder Demetrios Poliorketes — sich „hin und her geworfen“ fühlt — „zwischen Bewunderung und Schauer“, ja „Abscheu“²⁸. Die „ge-

nialen Frevler“²⁹ der Weltgeschichte — mögen es noch so „außerordentliche“, „gewaltige“, „erstaunliche“, „kolossale“, „politisch großartige“ und psychologisch „aufs allerhöchste interessierende“ Gestalten sein — wie Lysander, der ältere Dionys, Agathokles, Philipp von Makedonien, die Olympias, dann Kassander, Demetrios, Pyrrhos, Antigonos, Constantin d. Gr. —, sie bleiben doch, als „verruchte“, „verworfen“, „furchtbare“, „schreckliche“ Menschen, an die man „ohne Grauen nicht denken kann“, in ihrer Gesamtwirkung dämonische Figuren³⁰. Und Burckhardts klassische Natur ist, bei tiefer Empfindlichkeit für alles «Große», gefeilt dagegen, den romantischen Reizen und Lockungen des Dämonischen zu unterliegen.

Der „Mode“kult des „begabten Frevlers“ ist für Burckhardt stets ein Anzeichen dafür, daß die Geistesentwicklung an einem „kritischen“ Punkt angelangt ist: so schon im alten Griechenland und dann wieder im Italien Machiavellis³¹. Mit der attischen Tragödie empfindet Burckhardt „das Gefühl übervogelhafter Kraft“ einerseits zwar als „groß“, zugleich aber auch bereits als „Schuld“³². Die unklassische Maßlosigkeit eines übersteigerten Individualismus, der sich absolut setzt und den „Ruhm durch Verbrechen“ und die „Vergötterung“ will³³, ist Hybris. Und die Neigung „Neuerer“, aus einer Art von „Sympathie“ heraus etwa an einem Agathokles „alles ins Licht zu setzen“, „ist und bleibt“ für ihn „bedenklich“³⁴. Die Verklärung von „Frevlern“, wie genial immer sie sein mögen, bedeutet für Burckhardt in jedem Fall eine gefährliche Denkweise, die ihrerseits frevelhaft ist³⁵.

Auch Burckhardt weiß, welche Rolle der biologische Faktor, die „Lebenskraft“ — zumal wenn es eine „ganz außerordentliche“ ist —, in der Geschichte spielt³⁶. Aber er weiß als Historiker nicht minder, daß das Phänomen einer ungeheuren Vitalität — wenn es sich allein um diese handelt — auch in ausgesprochenen Verfallszeiten, und gerade dann keineswegs selten, vorkommt. So bietet die Diadochenzeit das Beispiel eines Nebeneinander „so vieler entfesselter Energien höchsten Ranges“, wie die Weltgeschichte „kein zweites“ mehr kennt³⁷. Aber das Ungeheuer ist oft zugleich das Ungeheuerliche. „Dionysos?“ Dieser das Gegenteil aller „ruhigen“, «klassischen» Art verkörpernde³⁸, „sturmische und dann wieder üppige“ Gott war nicht zufällig das „Ideal“ jenes Demetrios Poliorketes³⁹, der schließlich doch nur eine „Abenteurer“natur war, die zwar gewiß starkes

„Interesse“ erweckt, die man aber letztlich doch nicht „ganz ernsthaft“ nehmen kann⁴⁰. Und wenn es da heißt, „unsere Teilnahme“ an einer Figur wie dieser bestehe doch vorwiegend in jener „Spannung und Kuriosität“, mit der man einem „genialen Waghals“ folge⁴¹, dann fällt einem unwillkürlich das Bild von dem kühnen Kletterer auf schwindeligen Felsgraten ein, mit dem Burckhardt auch sein — nicht minder distanziertes — Verhältnis zu den geistigen Waghalsigkeiten des romantischen Verklärers der vitalen Gewaltmenschen charakterisiert⁴².

Burckhardts «klassischer» Begriff von „Große“ hat nichts zu tun mit irgendwelchen Damonismen einer geistig revolutionären, immoralistischen Romantik. Burckhardt ist ein konservativer Mensch. Wenn er gegen die «Moderne» auf den Plan tritt, deren demokratisches Denken von „großen Männern“ grundsätzlich nichts mehr wissen will, dann ist es ihm lediglich darum zu tun, jenen „hohen Maßstab der Dinge“, „aufrechtzuerhalten“, den „der Geist“ (der per se aristokratisch ist) sich nicht „nehmen lassen“ dürfe. Dabei ist Burckhardt sich „der Fraglichkeit des Begriffs Größe wohl bewußt“ — „dennoch“ aber: sein „Gefühl“ sagt ihm, hier gehe es um geistig „Notwendiges“ und „Unentbehrliches“, um ein echtes „Bedürfnis“: „Große“ ist die «Personlichkeit» in „weltgeschichtlicher“ Potenz; und es klingt nur wie eine Abwandlung des Goethewortes von dem „höchsten Glück der Erdenkinder“ in die universalhistorische Dimension, wenn Burckhardt meint, „für den denkenden Menschen sei das Offenhalten des Geistes für jede Große eine der wenigen sicheren Bedingungen des höheren geistigen Glückes“⁴³.

Aber zur Große gehört für Burckhardt immer ein Ethos. Angesichts der moralinfreien virtù des Demetrios Poliorketes etwa, der gar nicht daran denkt, sich „große weltgeschichtliche Aufgaben“ zu setzen⁴⁴, fällt ihm, als Kontrast, die schlichte virtus der römischen Konsuln ein, „welche, zwei und zwei, ihre einfache Pflicht tun“⁴⁵. Das ist's, „worauf es ankommt“: das „pflichtgemäße“ Handeln, d. h. das Handeln „mit Aufopferung der Selbstsucht“⁴⁶. Und das ist zwar ethisch, aber darum keineswegs unpolitisch geurteilt. Burckhardt verlangt gerade auch vom „großen“ Menschen Hingabe an ein Höheres, Überindividuelles; der reine „Individualismus“, der solche Hingabe nicht kennt, kann nur zur „Auflösung“ führen⁴⁷, wie etwa das nach-aristokratische (nach-agonale) Zeitalter der Griechen zeigt⁴⁸. Nur die

„gebandigte Große“ des Perikles wußte wenigstens um das rechte Ziel: „die Gegensätze des vollkommenen Burgers und des ungeheueren Menschen harmonisch in sich zu vereinen“⁴⁹.

Und zur Hingabe der Person an eine Sache gehört das „Aushalten“ in schweren Lagen. Burckhardt denkt an „Friedrich d. Gr. von 1759 bis 1763“. Wie bezeichnend, daß er nicht den Friedrich von 1740 oder auch nur von 1756 im Auge hat! Nicht an den Eroberer^{49a} denkt er, auch nicht an den Inaugurator des Siebenjährigen Krieges, sondern an das „Aushalten“ von „Seelenspannungen und Anstrengungen ersten Ranges durch einen außerordentlichen Menschen“⁵⁰. Was ihm unbedingt imponiert, ist „die Seelenstärke, welche es allein vermag und daher auch allein liebt, im Sturme zu fahren“, und die „allstündliche Todesverachtung“⁵¹. Solche ethische Größe hat Burckhardt doch wohl vor allem im Sinn, wenn er von dem „Enthusiasmus“ spricht, welchen „große Männer“ wecken⁵².

Das „unbedingt Herrliche“ und Vorbildliche ist für ihn „die Hingebung, zumal die mit Gefahren und Opfern verbundene“⁵³; die hingebungsvolle Haltung stellt für ihn das menschheitlich «Ewige» wahrhafter Sittlichkeit dar. „Moralinfreier“ Wille zu bloßer (von echter «Größe» durchaus zu unterscheidender) „Macht“ dagegen ist und bleibt für Burckhardt „bose“; denn „der menschliche Egoismus“, „Gewalt“ und „Herrschaft“ — das ist das „Böse auf Erden“⁵⁴. Durch die Anerkennung des Werts der «Größe» soll und darf die klassische Norm des „Guten“ unter keinen Umständen „Not leiden“; kein „Skeptizismus“ darf rühren an die unantastbaren Normen des „Guten, Wahren, Schönen“⁵⁵.

Und zum mindesten „höchst wünschbar“ bleibt, daß Größe sich vereine mit Humanität: mit „einem bewußten Verhältnis zum Geistigen, zur Kultur“, mit „Anmut des Wesens“ und, wie etwa bei Cäsar, mit „dem Willen des Gewinnens und Versöhnens“, mit wenigstens „Einem Gran Güte“⁵⁶. Und wenn man diese „freiwillige Beschränkung“ der eigenen Macht „zugunsten des Sittlichen“ und „aus innerer Güte“ nicht geradezu „verlangen“ könne, dann nur darum, „weil das große Individuum nicht als Vorbild, sondern als Ausnahme hingestellt ist“⁵⁷.

Burckhardt steht nicht «jenseits» des bürgerlichen Ethos der deutschen Klassik, er steht bei Goethe und Schiller und gehört noch zu der konservativ-ethisch-idealistisch denkenden Generation, während

Nietzsches — eher durch Stendhals romanische und napoleonistische Romantik bestimmtes — Denken typisch «moderne», heidnisch-biologistische Züge trägt, revolutionär ist und sich gern «realpolitisch» gibt. Wenn es in Schillers „Kabale und Liebe“ heißt: „Eine vollkommene Buberei ist auch eine Vollkommenheit“, und noch wenn der Knopfgießer im fünften Akt des (1867 erschienenen) „Peer Gynt“ von den „Sundern im wirklich großen Stil“ spricht, deren es „heutzutage nicht eben viele“ gebe, da die Sünde „Kraft“ erfordere, unsre Zeit aber nur noch „mittelschlecht“ sei, — dann ist das alles als bittere Ironie gemeint^{57a}; Ausdruck eines wirklichen Dämonismus wird dergleichen erst bei Nietzsche, dessen Ästhetizismus nicht nur einen rein formalen Maßstab wie den des „Stils“ — „jenseits“ aller ethischen Maßstäbe — zum menschlich entscheidenden macht, dessen romantische „Gesundheits“schwärmerei sich vielmehr geradezu verliebt in den — mit strotzender Gesundheit gleichgesetzten — «Immoralismus».

Auf den ersten Blick zwar scheint das runde Ja zu „dem ganzen Menschen“, „dem wohlgeratenen Menschen“ der Antike und der Renaissance⁵⁸, nur die „starken und unternehmenden“ Menschen jener Gipfelzeiten zu preisen gegenüber dem Niedergang bis herab zu unsrer Zeit der «problematischen Naturen»⁵⁹. Aber indem die — primär „physiologisch“ gemeinte — „Wohlgeratenheit“, die „Lebens“-„Kraft“, geradezu gemessen wird an dem Maß von Immoralität, zu dem einer «fähig» ist, so daß die „moralinfreie“ virtù — jene „eigene Art von Tugend“, welche „der Verbrecher“, so wie er „in der Zeit der Renaissance gedieh“, erwarb —⁶⁰, geradezu das Ideal darstellt, wird hier die Große nicht nur «trotz» allem, was — in vielen oder sogar in den meisten Fällen — vom ethischen Standpunkt aus «gegen» sie sprechen mag, gepriesen, sondern es wird mit dem Immoralismus geradezu ein Kult getrieben, der in der Erhebung der Figur des Cesare Borgia zum Repräsentanten des exemplarisch „gesunden“ und „wohlgeratenen“ Renaissancemenschen gipfelt⁶¹. Während in Burckhardt stets das Bewußtsein der tief problematischen Spannung zwischen dem «Leben» als solchem und der «idealen Forderung» wach ist und er doch auch an Figuren wie Epaminondas und die „tugendhaften Panhellenen“⁶² und andere denkt, an denen das sittliche Bewußtsein sich wieder aufrichten kann, — oder an bestimmte edle Züge einer großen Figur (wie Cäsar) —, zerhaut Nietzsche den gordischen Knoten: Nicht bloß faktisch

waren „alle großen Männer Verbrecher“ (nur im großen Stile), nicht bloß faktisch „gehört das Furchtbare, das Verbrechen zur Größe“⁶³, sondern zu dem Ideal der „Starke“ eines „Willens“, der durch keinerlei Rücksichten sich beirren läßt, „gehört“ für Nietzsche die absolute moralische „Unbedenklichkeit“, „die Freiheit von jeder Art Überzeugung“, welche das Gewissen wecken und damit die Kraft des Willens schwächen könnte⁶⁴. In diesem Sinne⁶⁵ ist Nietzsches »großer Mann« „Skeptiker“ — Skeptiker nämlich gegenüber dem Glauben der Klassik und Burckhardts an die »ewigen« (und daher auch ihre ewigen Forderungen stellenden) Werte des Guten und Wahren; dieser Glaube ist nur geeignet, den »Willen zur Macht« zu schwächen —; und da „das Bedürfnis nach irgend etwas Unbedingtem in Ja und Nein ein Beweis von Schwäche“ ist, so „gehört zur Stärke“ eines unbedenklichen Willens die „Freiheit“ von solchem Bedürfnis⁶⁶. Und die vom „Pöbel“ sich abhebende „Elitesgesellschaft“ oder „höhere Kaste“⁶⁷ der „Ausnahmemenschen“⁶⁸ soll zugleich die Auslese der vorbildlichen Menschen darstellen, die Nietzsche „gezuchtet“ wissen mochte, während für Burckhardt das Vorbild immer nur der der klassischen Norm entsprechende humane Typus sein kann und der »große« Mensch die Ausnahme ist und sein soll⁶⁹.

Wenn Nietzsche die „vornehmen“ Kulturen der Antike und der Renaissance in einen positiven Kontrast setzte zu den modernen „Gleichheits“-tendenzen⁷⁰, dann war das auch Burckhardt'schen Grundauffassungen gemäß; wenn er aber jene „starken“ Zeiten als Vorbild hinstellte für die muskel- und nervenschwache, unvitale, humane, „zärtliche“ eigene Zeit⁷¹, so ist das schon ein anderer, Burckhardt fremder Ton; und wenn Nietzsche schließlich, aus lauter Haß und Verachtung gegen den „heillos mittelmäßigen und unerquicklichen »zahmen Menschen«“, das „Haustier“, das „Gewürm“ Mensch⁷², dessen möglichst extrem gedachtem Gegensatz, dem „Raubtier“ mit dem „Raubtiergewissen“, ein möglichst robustes Lob spendet⁷³, — wenn er sich die „noch natürliche Natur“ gar nicht kraß genug wünschen kann im Sinne „ungebrochener Willenskräfte und Machtbegierden“⁷⁴, — wenn er den humanen Typ des „wohlwollenden“ Menschen ausdrücklich verneint⁷⁵ und im „Mitleiden“ und der „»Nächstenliebe«“ nur die „verächtliche“ Schwache einer »Verfallszeit« zu sehen vermag⁷⁶ —, dann steht Burckhardt auf der Seite der von

Nietzsche bekämpften, „mit der christlichen Moral tief verwandten Moral Schopenhauers“⁷⁷. Für Nietzsche „gehört zur Größe die Furchtbarkeit“⁷⁸, „gehören“ zu dem „großen“ Menschen, der für ihn identisch ist mit dem „mächtigen“, und den er sans phrase bejaht als das Ideal schlechthin, „die bösen Handlungen“ in dem Sinne, daß er gar nicht „altruistisch“ sein kann⁷⁹; der Verzicht auf „Gewalt“ ist daher ein Zeichen von „Verfall“⁸⁰. „Die ganzen Menschen“ — das bedeutet „auf jeder Stufe auch soviel mit . . . als «die ganzen Bestien»“⁸¹. Burckhardt aber, wiewohl er von der immer mehr grassierenden «heillosen Mittelmaßigkeit» um kein Haar mehr hält als Nietzsche, denkt zu human, um mit dem Evangelium der Gewalt, zu kulturvoll, um mit irgendeiner Form von „Barbarei“⁸², zu ethisch, um mit irgendeinem bewußten „Egoismus“⁸³ liebaugeln zu können, mag diese Barbarei und dieser Egoismus auch noch so stolz auf seine „Gesundheit“ sein⁸⁴.

Burckhardt kennt immer noch ein Mittleres, das Nietzsche seit seiner Loslösung von Schopenhauer nicht mehr kennen will: das klassische Ideal «höheren» Menschentums, edel maßvoller Humanität, ebenso entfernt von der „Weichlichkeit“ und „bloßen Gutartigkeit der Milchseelen“ wie von jener übermäßigen „Robustheit“ einer ausdrücklich gepredigten „Brutalität“ und „Nachbarschaft zum Verbrechen“, zu der Nietzsches Extremismus sich bekennt⁸⁵. Ein umgekehrter Rousseau, der diesen zwar in die Serie „seiner Unmöglichkeiten“ einreihet⁸⁶, aber eine nicht minder revolutionäre «Rückkehr» von der Kultur zur «Natur» verkundet, stellt Nietzsche das „Raubtier“ mit seinen „Instinkten“ als das Vorbild hin für den Menschen, der so dekadent geworden ist, „Gewissen“ zu haben⁸⁷. Das, worauf es ihm ankommt, ist schließlich allein noch die „starke Natur“; und da es zu dieser gehört, „böse“ zu sein⁸⁸, ergibt sich für Nietzsches romantischen Damonismus als das letzte immoralistische Ziel dies, „dem bösen Menschen, insofern er der starke Mensch ist, das gute Gewissen zurückzugeben“⁸⁹.

XVI. Die Leidenden

Der Nietzsche'schen Sicht «von oben» steht bei Burckhardt gegenüber die Sicht auch «von unten» und — — die Sicht von «ganz» oben, vom «ganz Anderen» her. Die ethische Perspektive und die transzen-

dente, metaphysische. «Gott» oder „die Weltgeschichte“ und — der «Nachste». Nietzsche kennt nur «diese» (und keine «höhere») Welt, und seine Apologie gilt dem Recht einer „vornehmen Elite“ auf ihren „Egoismus“, auf Dispensation von jedweder Humanität.

Gute? Mitleid? Wo die „Güte“ bei dem späteren¹ Nietzsche etwanoch vorkommt, da höchstens als das Vielleicht eines goldenen „Tropfens“ vom schonen Überfluß eines ganz großen „Reichtums an Person“ — wohingegen unverzichtbar die „schlimmsten, bosartigsten, härtesten“ Eigenschaften sind^{1a}. Und „Mitleid“ — es bedeutet geradezu einen Verlust an „Kraft“, ist „ungesund“² und unvornehm: zur „Vornehmheit“ gehört gerade seine „Überwindung“³, denn „die Mitgeföhle“ machen „herdenhaft“⁴. Dem Menschen Burckhardt dagegen hatte „keine psychologische Tatsache sich schreckhafter eingeprägt als die, daß es gerade die Gelegenheit zur Machtübung sei, was das menschliche Herz am sichersten verderbe, und zwar von Kind auf schon, und daß das hauptsächliche Heilmittel gegen diese Art von Erbsünde die Pflege der Fähigkeit zum Mitleid sei“⁵. Wenn er also, mit Schlosser, „die Macht an sich bese“ nannte, so war das primär nicht ein ethisches Werturteil, sondern die diesem vorangehende Konstatierung der „psychologischen Tatsache“, daß, infolge der „erbsündigen“ Naturveranlagung des Menschen, die Seele ständig gefährdet sei durch die Versuchungen des Machttriebes, wofern man nicht für das nötige humane Gegenmittel Sorge. So geht der Gegensatz, der in der Frage „Wille zur Macht“ oder Wille zum „Mitleid“ zwischen Nietzsche und Burckhardt besteht, bis in die letzten Tiefen des persönlichen Erlebnisses. Es kann uns daher nicht verwundern, wenn berichtet wird, daß Burckhardt es manchmal im Gespräch „schwer beklagte“, daß auch nur der „Schein“ hatte entstehen können, als gehöre er „in diese Gesellschaft“ der Verkünder des immoralistischen Übermenschen-evangeliums⁶. Wenn er eine «moralisierende» Geschichtsschreibung (und damit gerade die Schlosser'sche Art) ablehnte⁷, dann im Sinne des „Homo sum, nil humani a me alienum puto“; aber Geschichte zu treiben in «immoralistischer» Tendenz, mußte er erst recht ablehnen.

Auch Burckhardt empfindet, als Patrizier und als geistiger Mensch, aristokratisch. Aber während Nietzsche gegenüber der «Masse» einfach, allzu einfach, Partei nimmt für die „Macht“, fühlt Burckhardt die dem bürgerlichen und dem geistigen Menschen gewiesene Zwei-

frontenstellung zwischen der Macht und der Masse in ihrer ganzen Problematik, und so optiert er zwar gegen die Masse für die „Autorität“ — und wäre es schlimmstenfalls nur eine rein faktische —⁸, aber in keinem Fall für die Starken als solche gegen die Schwächeren. Zwar ist auch Nietzsche kein Anbeter des äußeren „Erfolges“⁹; was er verehrt, ist die „natürliche“ „Kraft“. Aber wenn das „Leben“ immer nur „Macht“ will und „der biologische Standpunkt“ „der höchste“ ist, dann muß freilich das Reden „von Recht und Unrecht“ „allen Sinn“ verlieren — ja, dann „dürfen“ „Rechtszustände immer nur Ausnahmezustände sein“¹⁰: — ein Standpunkt, mit dem der Vertreter des bürgerlichen Rechtsstaats¹¹ allerdings nicht paktieren konnte.

Und was wird, wenn nur die „Macht“ allein gilt, aus „den Leidenden“? Diese Kategorie von Menschen rangiert bei Nietzsche zusammen mit „der Herde“ der „Mittelmäßigen“¹²; hingegen gehört für ihn zur „Große“ vor allem die „Energie“, „Leid schaffen“ zu können¹³, — „die Kraft und der Wille, große Schmerzen zuzufügen“, wie es schon jener Aphorismus der *«Fröhlichen Wissenschaft»* ausdrückte¹⁴, der sofort Burckhardts Anstoß erregte: der damals noch Nietzsche sehr wohlmeinend gegenüberstehende Mann spürte alsbald das „tyrannische“ Gemüt dessen, der so sprechen konnte¹⁵. Der spätere Nietzsche feiert dann geradezu litterarische „Feste“ zynischer Verzuckungen über den „heiteren“ Menschen früher Zeiten, der sich seiner „Grausamkeit“ noch nicht schämte, sondern „das Leiden-machen nicht entbehren mochte und in ihm einen Zauber ersten Ranges, einen eigentlichen Verführungskoder zum Leben sah“. Dieser romantische Orgasmus sadistischer Vorstellungen übersteigert sich in seinem gesuchten Primitivismus bis zur Berufung auf die Grausamkeiten „schon (!) der Affen“. Gegenüber „der krankhaften Verzärtlichung und Vermoralisierung“ der eigenen, das Leiden überwertenden Zeit preist Nietzsche, als Dokument einer *«gesund»* optimistischen Stellung zum Leben, jenes „herzhafte Ja“ älterer Zeiten zu jeder Grausamkeit, das da sagt: „leiden sehn tut wohl, leiden machen noch wohler“¹⁶. Und während die eigene Zeit „krankhaft“ — — *«demokratisch»* ist, ist „eine gute und gesunde Aristokratie“ diejenige, die „mit gutem Gewissen das Opfer einer Unzahl Menschen hinnummt, welche um ihretwillen zu unvollständigen Menschen, zu Sklaven, zu Werkzeugen herabgedrückt und vermindert werden müssen“¹⁷. Der „Egoismus ohne Fragezeichen“ „gehört zum Wesen der vornehmen

Seele“, welcher der „unverrückbare Glaube“ eignet, daß sie „von Natur“ den Anspruch habe auf die Untertänigkeit und das „Opfer“ der „Andern“¹⁸.

Für Burckhardt hingegen ist die Geschichte „die Lebens- und Leidensgeschichte der Menschheit“, „das Drama“ vom „handelnden und duldenden Menschen“¹⁹. Immer in der Geschichte ist „das sogenannte Siegersglück“ erkaufte „durch unendlichen Jammer der Besiegten, welche ebenfalls Menschen waren und möglicherweise bessere“²⁰. So zeigt „die Gegenrechnung“ stets „viel allgemeines und unvermeidliches menschliches Elend“²¹. Was heißt da noch „Fortschritt“²²? Die „Opfer“ des Macht-„Despotismus“ wie die Opfer immer neuer revolutionärer Massenbewegungen²³ sprechen zu deutlich gegen die Fortschrittsthese. Was wiegt da das „erhöhte Gefühl des Lebens“ bei dem jedesmaligen „Sieger“, und wie gering pflegt überdies die Zahl der jeweils „aktiven, der wirklich freien, handelnden“ Menschen gewesen zu sein, die allein „ein Hochgefühl ihres Daseins“ empfunden haben kann; das sind ja doch immer nur die „Anführer“²⁴. Und von den Leiden des „Besiegten und seinem Jammer spricht man nicht: warum ist er nicht der Starkere gewesen!“²⁵ Solchem robusten „Ignorieren des stummgemachten Jammers aller Unterlegenen“ aber widerstrebt Burckhardts Humanitätsgefühl: er kann nicht so „kuhl“, mit solcher „Kälte und Herzlosigkeit“, vorübergehen an „dem Leiden der Unzähligen“²⁶. Auch wenn die historische „Tatsache“ für ihn „unleugbar“ ist, „daß dauernde Zustände sich überhaupt fast nur dann gebildet haben, wenn schreckliche Kämpfe die Machtstellung so oder so entschieden hatten“²⁷, so ergreift sein Herz doch immer wieder die „Größe des Leidens der Unterlegenen“, der Gedanke daran, „wie wehe“ man ihnen getan haben mag²⁸. Wahrhaft „Mitleid“ erregend ist für Burckhardt etwa der Gedanke an „die Summe von Verzweiflung und Jammer, welche das Zustandekommen z. B. der alten Weltmonarchien voraussetzte“²⁹. In der «Griechischen Kulturgeschichte» wird der Opfer, welche die Macht der Masse, die Willkür des Terrors, der Despotismus der Demokratie forderte, in eingehendsten und geradezu erschütternd wirkenden Darlegungen³⁰ gedacht: — oder „sollte man“, heißt es da, „an die unermeßliche Zahl derer, welche litten, deshalb nicht denken dürfen, weil sie haben schweigen müssen? während die handgreiflichsten Tatsachen uns die Augen öffnen können“³¹. Oder

Rom —: der Ruhm seiner Eroberung der Welt bedeutete doch zugleich „unendliche Leiden der Völker“³². Und man spürt es: mehr als der Ruhm Roms ergreift Burckhardts Herz „der Ruhm von Numantia“ und die „Große“ „Unterlegender“ überhaupt³³. Burckhardt steht da mit seinen historischen Empfindungen in der Nahe Niebuhrs. Sinn für das Heroische bedeutet ihm nicht Mitleidslosigkeit: und am allerwenigsten eine optimistische Weltansicht. Die heldenhaft Unterlegenen erhebt er zu „Lehrern und Vorbildern der Menschheit“³⁴, wohingegen „jede erfolgreiche Gewalttat allermindestens ein böses Beispiel“ ist: „Die einzige Lehre aus gelungener Missetat des Starkeren ist die, daß man das Erdenleben überhaupt nicht höher schätze, als es verdient“³⁵, erklärt der Historiker in Übereinstimmung mit der Philosophie Schopenhauers. Der einer höheren — ethischen — Idee folgende Geist weiß sich «dieser Welt» — der materiellen nämlich — überlegen; aber dies „Erdenleben“, und damit auch die Geschichte, ist vor allem Leiden; und die Religion für den leidenden Menschen ist, wie Burckhardt das mehrfach ausspricht, das Christentum. Und in diesem Sinne stand das Christentum ihm, dem Agnostiker, innerlich doch sehr nahe.

In der ethisch-sozialen Einschätzung des Römertums auf der einen, des Christentums auf der andern Seite treten Burckhardts und Nietzsches Geist deutlich auseinander. Für Nietzsche, den Verkünder des welterobernden, weltbeherrschenden «Willens zur Macht», sind die Römer das „vornehme“ Volk *par excellence*³⁶; und den äußersten Gegensatz zu ihrem „starken“ Geist repräsentiert für ihn das Christentum als die typische Religion „für kleine Leute“, für den „vulgus“³⁷. Burckhardt dagegen erblickt in dem Stifter des Christentums, von dem Nietzsche³⁸ nicht despektierlich genug sprechen kann, die leuchtendste sittliche Erscheinung, die je auf Erden wandelte³⁹.

Nietzsche bricht den Stab über die christliche, aber auch über alle humane Sittlichkeit: „Altruistisch werden, hieße dem Dasein seinen großen Charakter nehmen.“⁴⁰ Burckhardt wurde, bei aller leidenschaftlichen Hochschätzung der „Große“ (gegenüber aller „Mittelmaßigkeit“), nie daran denken, darum dem „Egoismus“ das Wort zu reden oder auch nur ihn zu entschuldigen. Und insoweit er ihn innerhalb des großen, geschichtlichen Weltgeschehens als einen unvermeidlichen Faktor erkennen muß, empfindet er doch das Bedürf-

nis, ihn wenigstens metaphysisch irgendwie einzuordnen, um wenigstens im Sinne einer «höheren», überindividuellen «Gerechtigkeit» zu rechtfertigen, was individuaethisch «böse» ist und bleibt.

XVII. Geschichtsmetaphysik

So gelangt Burckhardt zu einer Art säkularisierter Theodicäe.

Zwar empfindet auch Nietzsche¹ „die große Spannung“, die darin liegt, daß „der große Mensch“ als solcher zugleich „böse“ sein müsse; und auch bei ihm klingt es wie ein Bedürfnis nach Auflösung dieser Spannung auf einer höheren als der individuell-psychologischen Ebene, wenn er an „die große Ökonomie des Ganzen“ appelliert, „in der die Furchtbarkeiten in einem unausrechenbaren Maße notwendiger“ seien als alle „Güte“². Aber was ist das für eine «Notwendigkeit»?^{2a} Es gibt für Nietzsche ja grundsätzlich kein anderes Forum als das der „Lebens“-Philosophie; das Leben als solches ist «das Gute», und die Grundkraft des Lebens ist der „Wille zur Macht“, dessen Berechtigung von vornherein so sehr außer aller Frage steht, daß es schon „Nachsicht“ ist, wenn der (in ironischen Anführungszeichen stehenden) „Güte“ „überhaupt ein Platz“ gegonnt wird³. So geht Nietzsches Rechnung erstaunlich rasch und glatt auf. Burckhardt dagegen braucht, um zu einem auch nur halbwegs befriedigenden Ausweg zu gelangen, eine «weltgeschichtliche» Sicht sub specie «aeterni».

Er macht es sich mit der ethisch-metaphysischen Problematik des Phänomens der Macht keineswegs leicht. «Hinter» der zeitlichen Erscheinung sucht Burckhardt die überzeitliche Bestimmung der Macht zu erkennen oder doch zu errahnen. Darum bemüht er sich zunächst einmal, alles — und noch „das Schrecklichste“ — objektiv-historisch zu «verstehen», ihm „gerecht zu werden“⁴. Sodann unterscheidet er „bloße Macht“ von echter „Große“ und erklärt Macht nur in Verbindung mit Größe für wertvoll⁵. „Bloße Mächtige“ waren z. B. Ludwig XIV. oder Napoleon, der „die Garantielosigkeit in Person“ war; dagegen waren Alexander, Cäsar, Karl «große» Männer, indem ihr individuell-psychologischer „Egoismus“ „koinzidierte“ mit einem «höheren», überindividuellen Willen: dem Willen «der Geschichte», „dem das Individuum dient“⁶, so daß es als der „Ausdruck“ von etwas erscheint, das mehr ist⁷ als alles nur Individuelle.

Diese „Koinzidenz“ bleibt dabei eine „geheimnisvolle“⁸, so wie uns überhaupt „der Ratschluß der Weltgeschichte“, „die Ökonomie der Weltgeschichte im Großen dunkel bleibt“⁹. Aber „der Denkende ahnt, daß das große Individuum da sei, um Dinge zu vollbringen, die nur ihm möglich und dabei notwendig seien“¹⁰. Eine ausgesprochen teleologische Anschauungsweise, für welche die Geschichte die Erfüllung eines objektiven, «höheren» Sinns darstellt.

Burckhardt nimmt einen in der Geschichte wirksamen „Gesamtwillen“ an, „der über das Individuelle hinausgeht“, und den das „große“ Individuum, das eine „schicksal“hafte „Bestimmung“ zu erfüllen hat, „vollzieht“¹¹, ohne daß es davon eine „Ahnung“ zu haben braucht¹². Diese Schicksale, die an einem solchen „außerordentlichen“ Menschen hängen, können geradezu „mit dem Weltganzen zu tun haben“, so daß die Funktion, die jene Männer erfüllen, nur an dem höchsten, dem „ökumenischen“ als dem „wahren“ Maßstab gemessen werden kann¹³. Und wirklich „groß“ ist ausschließlich dasjenige Individuum, das „einen Willen vollzieht, der über sein Erden-dasein weit hinausreicht“¹⁴. Es handelt sich also bei dem Problem des «großen» Menschen um das — dem Menschen selbst vielleicht völlig unbewußte — Transzendieren eines subjektiven Tuns in eine höhere Sphäre überindividueller, objektiven Geschehens, in welcher der „Ratschluß der Weltgeschichte“ regiert als das über «dieser» Welt stehende große „Geheimnis“.

Von da aus gesehen, gewinnen nun auch solche Vorgänge auf der geschichtlichen Bühne, die — ethisch gesehen — einwandfrei „böse“ sind, doch noch einen «weiteren» Aspekt: wenn man sie nämlich dem Bereich der Kategorien von individueller Freiheit und individueller Kausalität, in dem allein ja die ethischen Werturteile anwendbar sind, enthebt, um sie «hintergrundiger» zu betrachten. Nicht daß nun das Böse „gut“ würde; die ethischen Maßstäbe behalten innerhalb des ihnen zugänglichen Bereiches ihre volle, uneingeschränkte Geltung; aber jener «weitere» Aspekt kommt nun noch dazu.

„Tatsächlich“ ist „noch gar nie eine Macht ohne Verbrechen gegründet worden“; so ist und bleibt die Macht „böse“; „und doch entwickeln sich die wichtigsten“, auch die „geistigen Besitztümer der Nationen nur an einem durch Macht gesicherten Dasein“¹⁵. Aber auch wenn sich die anfängliche „bloße Macht in Ordnung und Ge-

setzlichkeit“ umgewandelt hat, so war doch „jede gelungene Gewalttat böse und allermindestens ein gefährliches Beispiel“¹⁶. Für ein „Verbrechen“ des Mächtigen gibt es keine nachträgliche Entschuldigung, Rechtfertigung, „sittliche Lossprechung“¹⁷. Das Böse kann nicht — wegen guter «Folgen» — gut werden¹⁸. Wohl aber kann es zum Guten führen. „Das größte Beispiel bietet das römische Weltreich“, das „mit den entsetzlichsten Mitteln“ geschaffen wurde, aber schließlich doch einem hohen „weltgeschichtlichen Zweck“ diente: „der Schöpfung einer gemeinsamen Weltkultur“ und der „Kontinuität“ der kulturellen „Überlieferung“. So darf die Notwendigkeit „des Bösen auf Erden“ — d. h. die Notwendigkeit des „menschlichen Egoismus“, der „Gewalt“ und „Herrschaft“ — als „eines Teils der großen weltgeschichtlichen Ökonomie“ anerkannt werden¹⁹, ohne daß damit das Böse aufhört, böse zu sein.

Freilich ist diese Notwendigkeit des Bösen nur denkbar eben in „dieser Welt“, „deren Fürst Satan“ ist²⁰. Auch das «an sich böse», mephistophelische Machtwollen kann (in dieser satanischen, aber doch unter einem höheren „Ratschluß“ stehenden Welt) «das Gute schaffen». Dadurch darf sich zwar keiner, der Böses tat, vor seinem persönlichen Gewissen nachträglich gerechtfertigt wännen; wohl aber wird damit die Tatsache der Existenz des Bösen in der Welt dem Nachdenkenden akzeptabel, ohne daß er darum den Gedanken einer objektiv zu rechtfertigenden Welt aufgeben mußte.

Für Nietzsche gibt es weder eine «höhere» noch überhaupt irgendeine Gerechtigkeit; und der „große“ oder, was bei ihm (im Gegensatz zu Burckhardt) dasselbe ist, der „mächtige“ Einzelne erscheint bei ihm — in allem, was er getan haben mag — gerechtfertigt, wenn er nur der Welt das grandiose Schauspiel einer gewaltigen «Lebenskraft» und eines mächtigen Willens zu — — sich selbst gab. Eine durchaus «heidnische» Rechtfertigung — verglichen mit der Burckhardt'schen, welche die christliche Abkunft kaum verbirgt und letzten Grundes immer noch den alten Dualismus der *civitas terrena sive diaboli* und einer höheren Welt voraussetzt. Außer an Augustin darf man bei der Burckhardt'schen Konzeption auch an Plato, an Leibniz, an Hegels „List der Idee“, an Ranke denken — mag Burckhardt selbst auch wenig Attachement an Plato zeigen²¹, Leibniz nicht erwähnen und Hegels Geschichtsphilosophie wie Rankes Ideenlehre ablehnen²². Es bleibt bei ihm doch — ungeachtet alles Diesseits-

Pessimismus — die Ahnung des an den Geist glaubenden Menschen, daß es eine letztlich doch gute und gerechte Gesamtordnung der Welt geben müsse.

XVIII. Humanismus und Christentum

In Gedankengängen eben dieser Art klingt, bedeutsam genug, die berühmte Darstellung aus, welche Burckhardt von der „Kultur der Renaissance“ gegeben hat. Um solcher „hochster Frucht der Erkenntnis“ willen — so heißt dort das letzte Wort — sei die Renaissance „allein schon“ legitimiert, eine geistige Fuhrerstellung zu beanspruchen. Dabei denkt Burckhardt an jenen „Kreis auserwählter Geister“, der im Zeitalter der Medici seinen Mittelpunkt in der platonischen Akademie von Florenz fand.

«Wiedergeburt der Antike?» Ja, aber in keinerlei Gegensatz zum Christentum. „Mit platonischen Lehren und mit einem eigentümlichen modernen Geiste“ „berühren sich hier Anklänge der mittelalterlichen Mystik“; „dogmatische Christlichkeit“ wie „mönchisch-asketische Gesinnung“ war den Männern dieses „auserwählten“ Kreises nicht fremd¹. Es gibt da also Verbindungslinien nicht nur zu mystischem, sondern sogar zu positiv kirchlichem Denken. Und innerhalb der «Wüste»² des damaligen Humanismus erscheint es geradezu wie eine „Oase“, wenn die florentiner platonische Akademie „es sich formlich zum Ziele setzte, den Geist des Altertums mit dem des Christentums zu durchdringen“ und mit solcher Synthese die Bestrebungen christlicher Humanisten (wie Manetti, Vittorino, Veggio) gewissermaßen zu kronen³.

«Humanismus?» Ja, aber nicht im Sinne einer «Souverän»erklärung «des Menschen» und eines Freipasses für individuelle Willkür, sondern im Sinne des «klassischen» Ideals, das alles verwehrt, was «unter» der „Würde“ des Menschen⁴ ist. Die Ausbildung der «Vernunft» soll den Menschen, indem sie ihm das Recht und die Pflicht zur Selbstverantwortung gibt, in jener «rechten Mitte» halten, wo er — ständig „sein eigener Überwinder“ — nach dem Worte des Pico della Mirandola weder „zum Tier“ herabsinkt (über das er sich ra, durch die «Vernunft», erheben soll), noch, in Selbstüberhebung, vergißt, daß er Gottes Kreatur ist. So bedeutet das humanistische Ideal

(— nach dem der Mensch in einem höchsten Sinne «Mensch» sein soll: nicht „Tier“, aber auch nicht «Übermensch») — eine durch die «Freiheit des Individuums» nur gesteigerte ethische Verpflichtung und Verantwortung. In diesem Sinne ist Picos Lehre „von der Würde des Menschen“ in Burckhardts Augen „eines der edelsten Vermächtnisse jener Kulturrepoche“⁵.

Dabei wird die Renaissance in keiner Weise ausgespielt gegen andere Zeitalter, d. h. gegen die durch andere Zeitalter repräsentierten Ideale — es seien denn die der eigenen Zeit. Aus „dieser heillosen“, vom Fieber der Revolution geschüttelten Zeit, mit der er sich „komplett überworfen“ hatte, war der „Modernitätsmüde“ geflüchtet nach Italien, dem (wie er damals wenigstens glaubte) „der Geschichte“, d. h. der im zivilisatorischen und revolutionären Sinne «fortschreitenden» Geschichte, «abgestorbenen» Italien⁶, um dort — ganz in der Stimmung des Antirevolutionärs — sich in die Vergangenheitswelt der Renaissance zu vertiefen. Dabei sollte aber — nach dem ursprünglichen und nur durch äußere Umstände vereitelten Plane — die Darstellung der Renaissancekultur nur „das Schlußbild einer Reihe von kulturgeschichtlichen Schilderungen aus dem Mittelalter“ bilden⁷.

In der mittelalterlichen Kirche sah Burckhardt die Erzieherin der europäischen Völker, zu deren Leitung berufen, bis diese „herangewachsen“⁸, der Zucht der Kirche „entwachsen“⁹, und bis, eben im Interesse des weiteren organischen Wachstumsprozesses, eine entsprechende Lockerung der — nun zu starren — Bindungen erforderlich wurde. Burckhardts liberaler Begriff von individueller Freiheit steht durchaus im Rahmen des konservativen Oberbegriffs organischen Wachstums, welcher die Innehaltung des rechten «Maßes» von Freiheit verbürgt. Wohl mußten im Zeitalter der Renaissance „Schranken“ fallen, welche das Freiwerden fruchtbarer kultureller Kräfte „hemmten“¹⁰. Aber eine Lösung von allen Schranken — die Entfesselung eines grenzenlosen Subjektivismus also — kann der nicht wollen, der den mittelalterlichen Sinn für „selbstverständliche Autoritäten“¹¹ und für eine auf dem Geist der „Ehrerbietung“ beruhende gesellschaftliche Rangordnung¹² so positiv zu werten weiß wie der konservative Patrizier Jacob Burckhardt.

Dem historischen Begriff des gewachsenen Organismus steht der rationale Begriff der (stets mehr oder weniger künstlich geschaffenen)

Organisation gegenüber¹³. Nun weiß Burckhardt zwar „das Kunstwerk“ überall, wo er es innerhalb der Renaissancekultur findet, mit feinem ästhetischen Sinne zu würdigen. Aber wenn ihn, neben dem Kunstwerk der „allseitig“ gebildeten „vollendeten“ Persönlichkeit oder dem Kunstwerk der verfeinerten „Geselligkeit“ und ihrer „Feste“, als Thema gerade auch „der Staat als Kunstwerk“ anzieht, so sind seine Sympathien doch ganz anderswo als gerade beim politischen Rationalismus, Zentralismus und Absolutismus. Aus der Tiefe des Burckhardt'schen Herzens kommende Töne hören wir dagegen, wenn er von der im Laufe des Mittelalters organisch erwachsenen Kultur — und gerade auch der künstlerischen — des katholischen Volkes spricht, und wenn er die Zerstörung der Wurzeln dieser Kultur durch die Reformation ebenso beklagt¹⁴ wie die — freilich als Unvermeidlichkeit hinzunehmende — Abspaltung einer Schicht der «Gebildeten» von den «Ungebildeten» durch Renaissance und Humanismus¹⁵.

Die Kirche aber war nicht nur die Schöpferin und Trägerin einer alle Stände des Volkes — jeden in seiner Art — erfassenden Kultur (wobei „innerhalb“ des geistigen Kreises des Standes auch „die Persönlichkeit frei sich zeigen“ durfte)¹⁶ —, die Kirche war auch eine Stütze der Freiheit. Das „Dasein einer Kirche, die nicht, wie in Byzanz und in der islamischen Welt, mit dem Staat identisch war“, rechnet der Historiker der Renaissancekultur¹⁷ geradezu zu jenen Momenten, welche „ohne Zweifel das Aufkommen individueller Denkweisen begünstigten“. Indem eine Macht die andere an der Allmacht und Alleinherrschaft hinderte, wurde der persönlichen Freiheit wenigstens ein gewisser Raum geschaffen. Die Kirche bedeutet einen Ruckhalt der Freiheit gegenüber der „Brutalität“ des „von keinen religiösen Rücksichten gehemmten“, „Zwangsstaats“¹⁸; freiheitsfeindlich ist dagegen ein gewisser Intellektuellen-Fanatismus gegen allen sog. „Aberglauben“, womit man nur dem „tyrannischen Staat“ in die Hände arbeitet¹⁹. In der Allmacht Einer Macht sieht Burckhardt die eine große Gefahr für die Kultur, die andre in dem „pressierten“ Tempo des modernen „Fortschritts“, demgegenüber das Mittelalter „eine Zeit der heilsamen Zögerung“ war: Das war das Gute, „daß damals retardiert worden ist, und daß nicht einheitliche Despotismen schon damals die Kräfte der Völker“, ihre kulturschöpferischen Kräfte nämlich, „auffraßen“²⁰. Dementsprechend sieht er auch die verhäng-

nisvollste aller verhängnisvollen Wirkungen der Reformation in der durch sie herbeigeführten ungeheuren Stärkung der absolutistischen Tendenzen des Staates²¹.

Zu den Verdiensten der Kirche um Kultur und Freiheit aber kommt, was sie für «Europa» tat. Es bedeutet für den «Europäer» Burckhardt ein Großes, daß die mittelalterliche Kirche — als Trägerin einer übernationalen, universalen geistigen Idee — das abendländische Gemeingefühl wachhielt²², so wie er auch dem byzantinischen Reich seine „Promachie gegen den Islam“, als Erfüllung einer „europäischen Sendung“, zur hohen Ehre anrechnet²³. Denn der Islam — „tyrannisch“ und „fanatisch“, ein „radikal simplifizierender“ „Despotismus“ — ist für Burckhardt ein der kulturellen Freiheit feindliches und damit ein un- und antieuropaisches Prinzip²⁴, dabei als Religion „kümmerlich“ und „niedrig“: unedel, ohne „Vornehmheit“, eine „Platitüde“, „trivial“, etwas für „die große Masse“²⁵. Auch mit dem an „mohammedanische Vorbilder“ erinnernden „tyrannischen“ und „kulturwidrigen“ Régime des Staufers Friedrichs II. in seinem unteritalischen Reich, das, als der erste „moderne, zentralisierte Gewaltstaat“ des Abendlandes, an der Spitze der Entwicklung des Absolutismus auf europaischem Boden steht, rechnet Burckhardt klar ab²⁶. Die hie und da vorhandene „Vorliebe“ für den Islam aber findet er „abgeschmackt“²⁷ — und erst recht die Auffassung derer, welche das soviel „höhere und tiefsinnigere“²⁸ „Christentum überhaupt für ein Unglück halten“²⁹. In allem «Orientalischen» dagegen, und insbesondere auch in allem Jüdischen, ist sein europaisches und konservatives Kulturbewußtsein geneigt, einen gefährlichen Fremdkörper zu erblicken; und er ist in Sorge ob einer Enteuropaisierung der europäischen Kultur³⁰.

Aber auch nicht nur als Trägerin der «europaischen» Idee weiß Burckhardt die Kirche zu schätzen: die „Religion“ ist in seinen Augen ein Gut, das man nicht verlieren „sollte“³¹ — steht doch „die Sittlichkeit eines Volkes in engstem Zusammenhang mit seinem Gottesbewußtsein“³². Wenn in der Renaissance Tausende „sich verloren“ in religiöser Indifferenz, dann rechnet Burckhardt „denjenigen, welche zu einer Religion durchdrangen und daran festhielten“, das nur „um so höher“ an³³ —, so wie er auch überzeugt ist, daß jenes freie Erkenntnisstreben, das von der Renaissancekultur seinen Ausgang nahm, wenn es mit jenem „Ernst“ betrieben wird, welcher der «Würde» des Men-

schen entspricht, „den modernen Geist zu Gott zuruckfuhren wird“, auch wenn die Fragen des „wie, wie bald und auf welchem Wege“ vorerst offen bleiben müssen³⁴. Und so kritisch Burckhardt der Reformation in vieler Hinsicht gegenübersteht³⁵ — gerade das zählt er zu den begrüßenswerten Wirkungen der Reformation, daß durch sie „der Katholizismus wieder eine Religion wurde, was er kaum noch gewesen war“³⁶.

Im Gegensatz zum Staat ist die Kirche der verkörperte Versuch, die «Welt» durch den «Geist» zu beherrschen: wozu aber — als das paradoxe Komplement³⁷ — zugleich der Geist einer «Verneinung» der Welt gehört. Burckhardt, als Schopenhauerianer, war von vornherein empfänglich für asketische Ideale³⁸. So stand er auch in dieser Beziehung dem Geist des Mittelalters nicht fremd gegenüber³⁹. Und derartige Stimmungen fehlen auch in seiner Darstellung der Renaissancekultur nicht⁴⁰. Asketische Neigungen finden sich, seit Petrarca, schon bei so manchem Renaissancehumanisten⁴¹; und so erachtet Burckhardt es als „sehr bemerkenswert“, daß gerade einige der „Hauptbeförderer“ des Humanismus einen deutlichen „Zug zur Sittenstrenge und Religiosität“ zeigen, ja zum Teil „der strengsten Frommigkeit und Askese ergeben“ waren: was er zugunsten des im ganzen nicht allzu günstig abschließenden Kontos der Humanisten bucht⁴². Deren durchschnittlicher Haltung aber stellt er die eines Bettelmonches als vorbildlich gegenüber: des Fra Urbano Valeriano von Belluno, dessen Leben von dem „herrlichen“ Gasparo Contarini, einem der „tiefsten und wahrsten“ Geister der Zeit, so hoch gepriesen wird — als das Leben eines christlichen Diogenes, der „nie einen Heller für sich besaß, alle Ehren und Standeserhöhungen zuruckwies und nach einem heiteren Alter von 84 Jahren starb“. Dieser Bettelmonch „führte mitten in allen Beschwerden das innerlich ruhigste Leben und wirkte durch diesen Eindruck auf seine Zuhörer“ als eine lebendige Lehre, wie man sein Leben zu ertragen habe: „nicht unbeständig und ungenugsam, sondern immer mit wenig oder nichts zufrieden“⁴³ — ein Bild tröstlicher Askese und ausgeglichener Menschlichkeit, das viel von Burckhardts eigenen Zügen hat.

Zum «Tröstlichsten» auf Erden aber gehörte für Burckhardt die Kunst — natürlich auch nur die ausgeglichene, „klassische“. Und da ist es nun bedeutungsvoll, daß er in einem Raffael nicht nur den größten aller Formgestalter verehrt, sondern nicht minder hervor-

hebt, mit welcher „Empfindung“ er „den edelsten möglichen Inhalt“ beseele⁴⁴, — wie überhaupt die italienische Renaissance nicht wenige Werke hervorgebracht habe, „welche kunstlerisch vollkommen sind und zugleich dem religiösen Gefühl des ganzen Abendlandes bis heute rein und ohne allen Vorbehalt entsprechen“⁴⁵. Das Religiöse also ist „der edelste“ aller möglichen Inhalte der Kunst. Jedes Ausspielen der antiken Kunst gegen die christliche lehnt Burckhardt ab⁴⁶ — ja, die antike Kunst dürfe die christliche geradezu „beneiden“⁴⁷ um manche Pietà des Cinquecento⁴⁸, wie übrigens auch schon um manche Gipfelleistung mittelalterlicher Kunst, etwa die Plastik von Chartres⁴⁹. „Und die großen Meister haben es nie als eine Zurücksetzung empfunden, daß in der Mitte ihrer Aufgaben kein antiker Schonheitsjubiläum, kein Apollon noch Dionysos, sondern ein Leiden sich vorfand; denn hier erst entdeckten sie die höchsten Kräfte in ihrem Innern.“⁵⁰ Von dem Erlebnis des leidenden und gekreuzigten Christus also, und nicht von einem Apollo- oder Dionysos-Bild, wurden auch künstlerisch „die höchsten“ Kräfte des Abendlandes ausgelöst: — ein fast demonstrativ antinietzschisches Bekenntnis des Schopenhauer-Anhangers. Ihm bedeutet die Welt Leiden: eine immer neue Passion. Und unter den „Bürgern und Dienern der Renaissance“⁵¹ stand ihm wirklich nahe ein so frommer Christ wie der Kunsthistoriker Heinrich v. Geymüller.

Nietzsche aber? Wenn ihm — schon in «Menschliches Allzumenschliches» — die italienische Renaissance diejenige Epoche ist, welcher man „die moderne Kultur verdankt“, so meint er das in dem „positiven“ Sinne „der Aufklärung“. Dabei steht an erster Stelle „die Befreiung des Gedankens“, und zu dieser «Freiheit» gehört vor allem die „Mißachtung der Autoritäten“. So setzt er — im vollen Gegensatz zu Burckhardt — die Renaissance scharf ab gegen das von seinem revolutionären Geist negierte christliche Mittelalter⁵², dessen Sinn für „selbstverständliche Autoritäten“ Burckhardt lobt⁵³.

Aber auch von einer humanistischen Festlegung auf die Antike kann bei Nietzsche nicht die Rede sein. Dem «freien Geist» kommt es wesentlich auf die Opposition und Emanzipation an. Und der Feind ist das Christentum. Was er dagegen setzt, ist von sekundärer Bedeutung. In solchem Zusammenhang kann er sich z. B. dem Islam „verwandter“ fühlen als der Antike⁵⁴ — eine Denkweise, die Burckhardt als «uneuropäisch» verwerfen würde. Nietzsche aber verherr-

licht den Islam als „eine Religion von Männern“, welche „tausendmal recht hat“, wenn sie „das Christentum verachtet“⁵⁵. Und neben den Islam stellt Nietzsche gern auch das alttestamentliche Judentum „der alteren“ Zeit⁵⁶, dem er „starke“ Züge „heroischer Größe“ nicht absprechen mag⁵⁷. Antisemit ist Nietzsche nur im Bannkreis seines antichristlichen Affekts und im Blick auf die Zusammenhänge zwischen christlichem und jüdischem Geiste. Entsprechend seinem «Verwandtschaftsgefühl» zum Islam aber sieht Nietzsche „einer seiner Nächstverwandten“ in dem Antichristen auf dem Throne, dem „Atheisten und Kirchenfeind comme il faut“ Kaiser Friedrich II.⁵⁸, der den Fehler, den die Weltgeschichte durch Karl Martell gemacht hatte, wiedergutzumachen suchte: „«Krieg mit Rom bis aufs Messer, Friede, Freundschaft mit dem Islam!», so empfand, so tat jener große Freigeist, das Genie unter den deutschen Kaisern“⁵⁹. Friedrich II. leitet ja auch bei Burckhardt die «Kultur der Renaissance» ein; aber die Charakteristik der Persönlichkeit — deren Größe Burckhardt nicht leugnet⁶⁰ — ist hier anders akzentuiert; auch macht Burckhardt kein Hehl aus seiner Antipathie gegen diese Erscheinung⁶¹. — Die große Möglichkeit der „Abschaffung des Christentums“ sieht Nietzsche dann gegeben in jenem Augenblick der Renaissance-Geschichte, da Cesare Borgia — angeblich^{61a} — beinahe Papst geworden wäre⁶². Der Gedanke an die Verwirklichung solcher Möglichkeit und an die von da ableitbaren Perspektiven hat für Nietzsche etwas geradezu Berausches; darum auch seine grenzenlose Wut gegen die „zurückgebliebenen Geister“ der deutschen Reformation, welche jene große Möglichkeit vernichteten oder doch auf lange hinaus „verzögerten“⁶³, — während Burckhardt an den Wirkungen der Reformation nicht beklagt, daß sie irgendwelche freigeistig-revolutionären Renaissance-Möglichkeiten vereitelt, sondern daß sie die organische Kulturtradition des Mittelalters zerrissen habe. „Retardierende“ Wirkungen aber ist er geneigt „heilsam“ zu finden⁶⁴.

XIX. «Aristokratische» Kultur

Im Gegensatz zur Christlichkeit als der Denkweise der «Massen», der „kleinen Leute“¹, erscheint Nietzsche die Freigeistigkeit der Renaissance als „vornehm“², des «Herrenmenschen» würdig. Um-

gekehrt ist für ihn die Reformation eine „grundlich pöbelhafte Res-sentimentbewegung“³: „der Bauernaufstand des Geistes“⁴ — der „Bauernaufstand des Nordens gegen den Geist des Sudens“⁵, gegen „die Kirche“ als „den letzten Romerbau“⁶. „Die Romer“ aber waren ja der verkörperte Inbegriff alles „Starken und Vornehmen“⁷; und „Kirche“ bedeutet — wenigstens für den früheren Nietzsche — als „ein Herrschaftsgebilde, das den geistigen Menschen den obersten Rang sichert und an die Macht der Geistigkeit glaubt“ — „unter allen Umständen eine vornehmere Institution als der Staat“⁸. Die Reformation aber kam nur der Staatsmacht und den Masseninteressen entgegen: sie bot „den Großen“ eine Gelegenheit zum „Rauben“^{9a} und „den Kleinen“ die Möglichkeit „zu sparen“⁹. Luther „wußte nicht, was er tat“¹⁰, und „nicht, was eine Kirche ist“¹¹. Den „Rüpel“ „verdross“ einfach „die gute Etikette der Kirche“¹², — und die Folge: das «Pöbelressentiment» triumphierte über jene in der Renaissance „wiederaufgewachte“, im «römischen» Sinne „vornehme Wertungsweise“¹³. Die Renaissance versuchte diese „zum Siege zu bringen“¹⁴; und von „der unbedingten Herrschaft der aristokratischen Werte, der römischen Werte“ hängt für Nietzsche „das Heil und die Zukunft des Menschengeschlechts“ ab¹⁵.

So kann bei dem früheren Nietzsche sogar auf die «römische» Kirche — natürlich unter Absehen von ihrer Christlichkeit — ein Abglanz von „Vornehmheit“ fallen¹⁶. Sonst aber — und mit der Steigerung von Nietzsches antichristlichem Affekt immer mehr — erscheint ihm die Kirche als diejenige Institution, welche „Krieg gegen alles Vornehme auf Erden“ führt¹⁷; sie wird daher nicht einmal mehr gegen den — freilich nicht minder gehaßten¹⁸ — Staat ausgespielt. Mit dem Christentum verfällt auch die Kirche dem Verdikt der «Unvornehmheit»; „vornehm“ dagegen ist „die Islamkultur“¹⁹ als die Kultur einer „herrschenden Klasse“²⁰, welche die Welt «von oben» sieht.

Nietzsches romantisches, «heroisch» stilisiertes Ideal von „Vornehmheit“ ist aus antibürgerlichem Ressentiment geboren. Auch Burckhardt^{20a} liebt die aristokratische Luft der Renaissance: er fühlt sich da in eine «bessere» Welt versetzt, als es die seines «allzubürgerlich» gewordenen Jahrhunderts ist. Aber die Renaissancekultur, die für ihn etwas Vorbildliches hat, ist die Kultur eines vornehmen Bürgertums. Der für die Entstehung dieser Kultur entscheidende

soziologische Vorgang ist die „Entwicklung des städtischen Lebens“ und jene „Verschmelzung der Stände“, durch welche „der Begriff des Adels völlig verflüchtigt“ wurde, der Aufstieg des Bürgertums zur führenden Schicht also, und der Sieg seiner Art von Bildung über „die Anschauung der Welt vom Bergschloß aus“²¹. Wohl setzt nun innerhalb der so entstandenen Renaissance-Gesellschaft ein Aristokratisierungsprozeß ein²², wie er sich zumal in der Entwicklung der von dem neuen Großbürgertum getragenen Kunst spiegelt, die — in der Hoch- und Spatrenaissance — immer mehr die Richtung auf „das Vornehme, das Distinguierte“²³ nimmt; und Burckhardts Sympathien gehen da durchaus mit, bis hin zu der ganz aristokratischen Gesellschaft, welche der „Cortegiano“ des Grafen Castiglione schildert: das gerade auch unter den „Geistreichen“ beliebte „Pobel“-Ressentiment gegen die Großen²⁴ teilt er in keiner Weise. Aber was er gerade auch bei „Leuten von Stände“ zu ruhen findet, ist das „weise Maßhalten“²⁵. Ein aristokratisches Ideal «höheren» Menschentums liegt ja auch jener «humanistischen» Bildung zugrunde, welche die Bildung des neuen vornehmen Bürgertums wurde. Und wenn so viele Humanisten der Renaissance, infolge mangelnder äußerer und innerer Verwurzelung in „einer festen Heimat“, ins allzu Unbürgerliche abglitten, dann sieht eben darin der Basler „das Hauptübel“²⁶.

Nietzsche dagegen will den sich über jegliche Bindung hinwegsetzenden, grundsätzlich unbürgerlichen Menschen als solchen: den Typ des großen Abenteurers. Und diesen „kuhnen und selbstherrlichen Menschen“, der — in seiner „prachtvollen unersättlichen Selbstsucht“ — „keine Grenze anerkennt“ für „seine persönliche Unendlichkeit“, findet er nicht im „Norden“, wo „das Gesetz“ imponiert und „die allgemeine Lust an Gesetzmäßigkeit“ herrscht²⁷, sondern in jenem Italien, dem schon Stendhals Liebe gehörte. Ein rein aus dem ästhetischen Enthusiasmus der «freischwebenden Intelligenz» geborenes Ideal. Nietzsche will den „interessanten“ Menschen²⁸, der durch „raffinierte Reize“ „neugierig macht“²⁹, den er von „aristokratischem Zauber“³⁰ umgeben sieht. Der Typ des „großen“ und „interessanten“ Menschen ist der antibürgerliche, der «immoralistische» Mensch³¹; die nach bürgerlichem Urteil „achtbarsten“ Menschen dagegen, die „Durchschnittsmenschen“, sind die „langweiligste“ Spezies Mensch³². «Interessant» ist eine Figur wie Cesare

Borgia — mag ihn auch, wie „alle «großen Menschen», „die Kirche in die Holle schicken“³³: wohin er freilich auch nach Burckhardt gehört. Für Burckhardt ist dieser „teuflische“ Mensch, dessen „unbedingter Blutdurst“ nicht einmal mehr »zweckrational«, sondern reine Dämonie ist, eine jener „entsetzlichen Gestalten von absoluter Ruchlosigkeit“³⁴, an denen die Renaissance freilich reich genug ist. Während Nietzsches Romantizismus in der Renaissance die maximale bislang erreichte »Lebensbejahung« sieht, verurteilt Burckhardt die „losgebundene Subjektivität“³⁵. Er ist nicht bereit, das moralische Urteil außer Kurs zu setzen oder gar in sein Gegenteil zu verkehren. Während Nietzsche die „unersättliche Selbstsucht“ kraftvoller Naturen „prachtvoll“ findet³⁶, ist für Burckhardt „die fessellose Selbstsucht“, indem sie „jedes Recht verhöhnt, jede gesunde Bildung im Keime erstickt“, „die Wurzel alles Übels“³⁷. Im Gegensatz zu Nietzsches unterschiedslosem Preis des Renaissance-Ideals der »Große« nennt Burckhardt es einen „Mißverständnis“ dieses Ideals, daß man „auch die Fehler für indifferent hielt, trotz welcher die großen Manner groß gewesen waren“³⁸. Für Burckhardt hat die »Große« zwar Recht gegenüber einem »allzu«bürgerlichen Hangen an der »Sicherheit«, nicht aber gegenüber den »ewigen« Rechten der »Humanität«³⁹. Da sind auch der »Große« Grenzen gezogen durch objektiv feststehende Normen. Denn „es gibt eine persönliche Zurechnung, und ihre Stimme ist das Gewissen“⁴⁰.

Dabei ist es nicht Burckhardts Art, zu »moralisieren«, d. h. moralische Maßstäbe da anzulegen, wo sie nicht hingehören. „Tugendhafte Empörung“ etwa gegen Machiavellis „politische Objektivität“ „macht auf uns, die wir die Mächtigen von rechts und links in unserm Jahrhundert an der Arbeit gesehen haben, keinen besonderen Eindruck.“⁴¹ Wenn Burckhardt sich mit dem »Individualismus« der Renaissance befaßt, geht es ihm um die Einsicht in ein historisches Phänomen, das mit typologischer Notwendigkeit auf „einer bestimmten“ Stufe der Entwicklung auftritt⁴². Also keine „Generalsentenzen“ — womöglich im Präzeptortone!⁴³ Ebensovienig freilich kann irgendwelchem »Übermenschentum« — „jenseits“ aller Normen — ein Freibrief gewährt werden. Die Renaissance hat eben ihre zwei Seiten; und es ist überall die „Aufgabe, zu sondern und zu unterscheiden“; „ein abschließendes Gesamturteil“ aber liegt außerhalb der Kompetenz des Historikers⁴⁴. Wohl freut sich Burckhardt, angesichts des

immer uniformen werdenden Menschentypus der Gegenwart, der Fülle von „Individualität“, welche das Renaissance-Zeitalter so anziehend macht; und sein klassisches Empfinden ist entzückt über eine so „harmonische Persönlichkeit“ wie z. B. die des Ariost, welche hohen menschlichen und dichterischen „Stolz“ mit „dem tiefsten Wohlwollen“ vereint⁴⁵. Aber „neben der edelsten Harmonie des Persönlichen und einer glorreichen Kunst“ entwickelte sich in der Renaissance eine „tiefe Verworfenheit“⁴⁶, neben echtem menschlichem Wohlwollen „frevelter“ „Hochmut“ und eine „Bosheit“ und „Herzlosigkeit“, für die keine noch so „pikante“ „Geistreichigkeit“ entschädigen kann; übrigens stellte ja auch Machiavelli bei seinen Landsleuten und Zeitgenossen ein solches Maß von „Verdorbenheit“ fest, daß er darin ein wesentliches Handicap ihrer „moralischen Kraft“ sehen mußte⁴⁷. „Tiefen Widerwillen“ erregt Burckhardt z. B. auch die Gestalt des Pietro Aretino, die ihn an modernste «Journaille» erinnert⁴⁸. All dergleichen ist ihm «unter der Wurde» des «Menschen». Und „die Gewaltmenschen“ der Renaissance sah er eher als «Gottesgeißeln» an⁴⁹. Sein Interesse an der Renaissance galt, im Gegensatz zu demjenigen Nietzsches, „mehr dem Beglückend-Schaffenden, dem Belebenden“, das er „an anderer Stelle“ als Nietzsche zu erkennen meinte⁵⁰. „Ich suche das Harmonische“, sagte schon der Dreißigjährige⁵¹. Und er selbst berief sich (in einem Altersbrief)⁵² auf Goethe für seine „Anschauung Italiens als einer Ergänzung des deutschen Wesens“; eine Entgegensetzung des Sudens gegen den Norden, wie Nietzsche sie liebte, lag seiner ganzen Art fern.

Bedeutete Nietzsches generelles Ja zur «Renaissance» (so wie er sie sah und sehen wollte) ein romantisches Ja zum wilden «Leben» und die biologistische Auflösung jedes Begriffs von humaner «Bildung», so bedeutete Burckhardts bewußt differentierende Auffassung der Renaissance, daß er, voller Vorbehalte gegenüber dem bloßen «Leben», «ruhiger Bildung hold» blieb⁵³, die Individualität bindend an die klassischen, „ewigen“ Normen, deren Geltung Nietzsche revolutionär bestritt.

Burckhardts Renaissance-Interesse kreist stets um die beiden Brennpunkte: die Freiheit des Individuums und das «Gesetz der Form». Die freie Entfaltung aller individuellen Kräfte ist zwar die Bedingung der Renaissancekultur, ihr höchster Ausdruck aber ist die vollendete Schönheit «klassischer» Kunst. Nach diesen beiden

Seiten hin erlebte schon Goethe die italienische Renaissance: in Benvenuto Cellinis Selbstbiographie und in der großen Kunst Raffaels. Aber noch die «Idealität» selbst muß nach Burckhardt von «Individualität» durchdrungen sein, wenn sie «lebendig» wirken soll; und in Raffael sieht er das vollendete „Gleichgewicht“ des Idealen und Individuellen⁵³.

Dabei gehört auch für Burckhardt zum Bild des Renaissancemenschen die „wirklich mächtige“ Natur⁵⁴. Und gerade auch der „neue Wille“ der Hochrenaissance, deren Idealität eine monumentale ist, geht auf das „Große und Mächtige“ als das „gesteigerte Individuelle“⁵⁵. Doch hat echte «Große» nie etwas Übersteigertes. Die „so uberaus starke und gesunde“ Seele Raffaels ist gerade die einer durch und durch „normalen“ Persönlichkeit⁵⁶. Zu dieser Klassik in höchster (eben der raffaelischen) Potenz gehört — ihrer normativen Normalität entsprechend — auch die sehr bürgerliche Tugend einer exemplarischen „Pflichttreue“⁵⁷, nicht minder freilich ein (sehr unbürgerliches) «faustisches» Ethos, das Burckhardt gleichfalls in Raffael wirksam sieht: ein nie aufgehorendes „Ringens nach demjenigen Schönen, welches er in jedem Augenblicke als das höchste Schöne vor sich sah. Er hat nie auf dem einmal Gewonnenen ausgeruht und es als bequemen Besitz weiter verbraucht“⁵⁸. Solchem Ethos, das klassische, bürgerliche und faustische Elemente in sich vereint, fühlt Burckhardt selbst sich nahe⁵⁹.

Raffaels Werke sind «klassisch», weil sie „die höchste Macht“ in Verbindung mit der „höchsten Maßigung“ zeigen⁶⁰. Aber eben dies wird nicht mehr verstanden, weil man für das Maß keinen Sinn mehr hat. Burckhardt wußte⁶¹, daß „die Freude am Klassischen für die lebende Generation keine Selbstverständlichkeit mehr sei“. Er wußte, daß man der Klassik „kein rechtes Vertrauen mehr“ entgegenbringe und überall eine beginnende „Verflachung und Veraußerlichung“ argwohne⁶². Kein Wunder daher, wenn die „modernen“ Herolde des Ruhmes Michelangelos Anklang finden, welche zu dessen höherer Ehre eine «veraltete» Große wie Raffael glauben verkleinern zu dürfen: „Es klingt wie eigene Energie, wenn man den offenbar höchst energischen Meister preist und daneben den Raffael als Zuckerwasser herabsetzt . . . Es sieht genial aus, wenn man heute einem solchen Mächtigen recht gibt“ im Gegensatz zu aller „bisherigen“ Einschätzung⁶³. Man preist den nur noch „mächtigen Meister“⁶⁴, der nur zu oft die raffaelische Mäßigung und darum auch die raffaelische

„luminöse Schönheit“ vermissen läßt⁶⁵, und bei dem durchgangig „die Unabsichtlichkeit“ fehlt, die „eine Vorbedingung jedes erquickenden Eindrucks“, uns bei Raffael mit so „innigem Wohlgefallen“ erfüllt⁶⁶. Michelangelesk ist die „Absichtlichkeit“, der „das anspruchslos Schöne“ weichen muß⁶⁷. Redet aus der «klassischen» Kunst noch ein höheres Es, so aus der michelangelesken das Ich mit all seiner bewußten Prätention⁶⁸, seinem Unbedingtheitswillen⁶⁹, der, aus „Mangel an Maß“, immer zum „Exzessiven“ neigen muß⁷⁰. Was Burckhardt an Michelangelo — als einem „Modernen im vorzugsweisen Sinne“⁷¹ — perhorresziert, eben das mußte ihm auch an Nietzsche zuwider sein: die „ungerechte und gewaltsame“ Persönlichkeit, das „dämonische“ Unmaß, die «Willkur» eines sich souverän gebenden Individualismus⁷²; Michelangelos Werke benehmen einem den „Atem“, so daß „man nicht mit und unter denselben leben könnte — im vollen Gegensatz zu der klassischen Welt Raffaels“⁷³. „Von all dem, was uns das Leben teuer macht, kommt in seinen Werken wenig vor.“ Tradition „existiert für ihn nicht“, Rücksicht auf anderer Menschen Empfindungsweise kennt er nicht; ein reiner Neuschöpfer⁷⁴, ist er in seiner «eruptiven» Art das „gerade Gegenteil“ der Art „der Alten, welche ihre Motive langsam reiften“⁷⁵. Burckhardt aber denkt «organisch» wie Goethe und ist, wie dieser, kein Freund des «Vulkanismus». Michelangelo ist ein „Prometheus“, der „das Übermenschliche aufsucht“, „nicht ein erhöhtes Menschliches“⁷⁶. Klarer konnte der Gegensatz Burckhardts auch zu Nietzsche nicht ausgesprochen sein. Und mit dem Humanisten lehnt der «freie Bürger» sich auf gegen einen «Tyrannen» und gegen die, welche zu ihm «überlaufen»: „mit der ehrfurchtigen Bewunderung für Michelangelo als Grobian“ lege man „eine rechte Lakaienart“ an den Tag⁷⁷. Das Äußerste, bis zu dem man gehen könne, sei, dem Michelangelo, angesichts seiner „ungeheuren Gestaltungskraft“⁷⁸, „ein eigenes Recht und Gesetz neben dem aller übrigen Kunst zuzugestehen“⁷⁹: als einem «großen» «Ausnahmemenschen», der wohl ein Ausnahmerecht für sich beanspruchen darf, aber auch Ausnahme bleiben soll⁸⁰. Die Norm dagegen zeigt, in ihrer höchsten Gestalt, die „so normale“⁸¹ Kunst Raffaels: normal in ihrer Ungewolltheit, Unverkrampftheit, ihrer „Gesundheit“⁸².

Burckhardt läßt sich nicht anfechten von den «Moden des Tages»; die gehen vorüber⁸³. Auch die Schilderhebung des Vorlaufers des

Barocks⁸⁴ durch „nordische Größenwähler“⁸⁵. Soviel Verständnis und Respekt Burckhardt auch für das Barock aufbringt — seine Liebe gehört der «alten», der «klassischen» Kunst: sie ist ihm der ruhende Pol in der Flucht der künstlerischen Erscheinungen.

„Die reine Form als Ausdruck eines «schönen leichten Daseins»“⁸⁶ — auch Nietzsche konnte in diesem Sinne «mediterranen» Neigungen huldigen. Aber wenn der «Dionysier» «apollinisch» kommt, dann ist das immer etwas verdächtig — oder mindestens sehr problematisch⁸⁷. Die „harmonische Ruhe“ jedenfalls, mit welcher eine „vollkommene Schönheit der Verhältnisse“ Burckhardt erfüllen kann, so daß er sich von einem „himmlischen“ Lebenshauch „göttlicher“ Kraft berührt fühlt, ist etwas anderes als das gesteigerte Diesseitsgefühl, das auszukosten auch für Nietzsches «apollinische» Stimmungen das Höchste bleibt: will er doch grundsätzlich der „lachende“ Philosoph sein⁸⁸. Nur für den «Pessimisten», der, wie Burckhardt, «dieses» Leben nicht so rundweg «bejahen» kann, kann es das Bedürfnis geben nach «Erlösung» in „einem höheren Leben“. Ein solches findet Burckhardt in der großen Kunst, deren Gestaltungen „nicht mehr individuell und zeitlich, sondern sinnbildlich bedeutungsvoll und unvergänglich“ sind⁸⁹. Und dieses „Ewigschöne“, dessen „Priester“ sein zu dürfen Burckhardt in einem Gedicht sich wünscht⁹⁰, dieses überzeitlich „Schöne“ und „Große“, mit dem wir „die Zusammenhänge“ nicht verlieren dürfen, wollen wir nicht „zwischen die Räder der jetzigen Zeit“ geraten⁹¹, fand er in bevorzugter Weise im Bereich der Kultur und Kunst der Renaissance.

Während aber Nietzsche die Renaissance schlechthin als „das goldene Zeitalter dieses Jahrtausends“ feiert⁹², spricht Burckhardt von einer „goldenen“ Zeit nur der Kunst, und auch da meint er nur die Hochrenaissance. Seine Darstellung der «Kultur der Renaissance» durfte Burckhardt sich rühmen ohne alle „Tendenzen“ geschrieben zu haben: zu einer tendenziösen Darstellung habe „das Sujet auch nicht eingeladen“⁹³. In programmatischem Ton dagegen erhebt Nietzsche⁹⁴ Michelangelo, als „den Gesetzgeber von neuen Werten“, dem „das Ideal einer vornehmeren Kultur“ vorschwebte, über Raffael, der „treu und bescheiden“, „nur“ ein Verherrlicher der „gegebenen“, der christlichen Werte blieb „und keine weitersuchenden, sehnsüchtigen Instinkte in sich trug“.

XX. Der Weg in die europäische Revolution

Die Kultur der zwischen der Renaissance und der Revolution liegenden Zeit bewerten Nietzsche und Burckhardt positiv, soweit sie noch renaissancenah und «aristokratisch» ist, negativ, soweit sie bereits auf die Revolution hin «fortschreitet» und auf die damit einsetzende kulturlose Zivilisation des 19. Jahrhunderts. Weil der „Fortschritt“ zur „vollen“ Modernität nur kulturellen Rückschritt bedeutet, lobt Burckhardt die „retardierende Reaktion“ des 17. Jahrhunderts auf das 16.¹, auf das Zeitalter der Reformation, welches bereits die Revolution vorbereitete². Zwar brachte die Reformation noch längst keine „so allgemeine“ Erschütterung wie nachher das Weltereignis von 1789³; aber schon damals machten alle „Ressentiments“ des „Pobels“ sich „grundlich“ geltend³. Der Raub, den man von «unten» her wünschte, wurde unter dem Namen der „Konfiskation“ von «oben» her effektiert; und was die Reformation begonnen hatte, setzte sich fort in der Revolution⁴.

„Das 17. und 18. französische Jahrhundert“ war die Zeit „der letzten politischen Vornehmheit, die es in Europa gab“, und die letzte Zeit „der vornehmen Wertungsweise aller Dinge“⁵. Die „gute Gesellschaft“ des Rokoko hatte noch den auf Jahrhunderte zurückblickenden „großen“ und „vornehmen“ „europäischen Geschmack“, dessen Ausklang Mozart ist mit seinem „Glauben an den Süden“, der so wenigstens „noch an irgendeinen Rest in uns appellieren darf“⁶. — Der geistige Repräsentant jener Gesellschaft und ihrer „hohen Kultur“ ist Voltaire: ein Vertreter „der herrschenden Stände und ihrer Wertungen“, der „für die Sache der «honnêtes gens» und «de la bonne compagnie» kämpft“⁷, der die Kultur noch aristokratisch, „die umanità noch im Sinne der Renaissance“ versteht⁸, — „im Gegensatz zu allem, was nach ihm schrieb, vor allem ein grand-seigneur des Geistes“⁹. „Genau das, was ich auch bin“, setzt Nietzsche hinzu. In solcher Weise „seinen Namen lautbar werden“ zu lassen, hätte freilich Burckhardts Art, wie der von Morgensterns „Palma Kunkel“, „vollkommen widersprochen“; doch im Zeichen des Voltaireischen Aristokratismus (und im Gegensatz gegen Rousseaus „Plebejertum“¹⁰) konnte er sich mit Nietzsche begenen.

Indes: durfte Nietzsche — der spätere Nietzsche wenigstens — wirklich in dem Manne «seinen» Mann sehen, der die „Vervollkomm-

nung“ des Menschen nach dem Grade bemißt, in welchem er „die Natur“ — d. h. seine „furchtbare“ „Raubtiernatur“ — überwindet, indem er sich dem „mildernden“ Einfluß „der Zivilisation“ überläßt?¹¹ Voltairianer konnte Nietzsche nur sein, solange er selbst noch die in ihm vorhandene „leidenschaftlichere“ Stromung niederzuhalten vermochte, so daß „eine gewisse Geistigkeit vornehmen Geschmacks sich obenauf halten“ konnte — wie in dem „klugen, kühlen und spottischen“ Buche, genannt «Menschliches Allzumenschliches»¹². Zu den falschen „Idealen“, die da „gelaßen aufs Eis gelegt“ werden, so daß sie „erfrieren“, gehört nicht nur „der Held“, sondern auch „das Genie“¹³; und Voltaire wird da gepriesen wegen seiner „maßvollen“ Natur, welche eine „fortschreitende Entwicklung“ im Wege von Reformen will, aber keine Revolution¹⁴. Damals konnte Nietzsche sich mit Burckhardt so gut wie nie wieder verstehen¹⁵. Und wenn gleich „das «Mitleiden»“ in jenem Werk, das sich Voltaire zum Patron erwählt hatte, nur „bedeutend abgekühlt“ erschien¹⁶, so war Voltaire ja schließlich doch der unleugbare „Vertreter der Toleranz“¹⁷. Noch in der «Frohlichen Wissenschaft» kann Nietzsche „die alte Ordnung“ der europäischen Dinge mit ihrer „Lust an der Gesetzmäßigkeit“, ihrem „Widerwillen gegen alles werdende, ungeformte, willkürliche“ — mit alledem also, was Burckhardts «klassischem» Fühlen ans Herz gewachsen ist, — wenigstens „wie eine Verführung“ empfinden, kann er unwillkürlich sich hingezogen fühlen zu jener alten höfischen Gesellschaft mit ihrem höfischen Geschmack, „dessen Vollender“ Voltaire war: „überall, wo es einen Hof gab“, gab es damals auch „Stil“, „noblesse“, „esprit und élégance“ — alles das, wovon „wir“ uns eben alle „emanzipiert“ haben¹⁸. Und angesichts jener Abendrote eines noch «kultivierten» Europa, angesichts jener „guten alten“ Zeit“¹⁹ unmittelbar vor dem Hereinbrechen der demokratischen Woge, kann auch der späte Nietzsche noch — wenigstens in seinen «apollinischen» Anwandlungen — etwas wie wehmütige Sehnsucht spüren.

Insoweit das freilich nicht nur melancholische Stimmung ist und Residuum, Überbleibsel aus einer noch nicht dem dionysischen „Macht“kultus verfallenen Periode, ist es nur Opposition. Und in der — in der Negierung alles „Demokratischen“ — gehen Nietzsche und Burckhardt zusammen. Für beide verläuft die große weltgeschichtliche Scheidelinie zwischen Voltaire, der „die Borniert-

heit verachtet“, und Rousseau, der „die Instinkte der Unterdrückten aufreizt“²⁰, denn obgleich Burckhardt nie gegen «die Unterdrückten», d. h. nie für die «Unterdrückten» ist, so ist er doch auch nie für die «Aufreizung von Instinkten», die für ihn vielmehr die „Anzettlung des großen Unheils“²¹ bedeutet. Rousseaus Lehre von der Güte der menschlichen Natur war ein „Aberglaube“²², der Contrat social eine „Utopie“²³. Diese Art von „goldenem Zeitalter“²⁴ aber entsprach der Vorstellungswelt eines Menschen, der „Plebejer“ war²⁵ und, „unerhörterweise, auch als homme de lettres Plebejer blieb“²⁶. Nietzsche meint zwar das Gleiche zu sagen, wenn er dem „Seigneur“ von Ferney den „Bürger“ Rousseau gegenüberstellt²⁷. Darin aber sind der antibürgerliche Nietzsche und der geistige Exponent eines altbürgerlichen Patriziats sich einig, daß sie „die Pöbel-Rankune als Richterin“²⁸ aus Herzensgrund hassen. Und von Rousseau — dessen Auftreten „vielleicht ein größeres «Ereignis» als der Siebenjährige Krieg“ war²⁹ — führt eine Linie zu St. Just und endlich zu Babeuf³⁰. Rousseau und Robespierre gehören zusammen als „pathologische Fanatiker“, als „Epileptiker des Begriffs“ mit „der großen Attitude“, welche auf die Masse wirkt³¹. Rousseau — diese „Mißgeburt, welche sich an die Schwelle der neuen Zeit gelagert hat“ — ist „Idealist und canaille in Einer Person“, dieselbe Doppelheit findet dann ihren welthistorischen Ausdruck in der Revolution und wirkt, als Lehre von der Gleichheit, immer noch „auf alles Flache und Mittelmäßige“, so daß man die Revolution nur „mit Ekel“ betrachten kann — wie Goethe, meint Nietzsche³². Aber zur Berufung auf Goethe pflegt eher Burckhardt ein Recht zu haben. Der Frankfurter und der Basler Patrizierssohn — sie hatten, bei allem aristokratischen Empfinden, die Ablehnung eines «plebejischen Utopismus» nie mit einem Schlag gegen «bürgerlichen Idealismus» verbunden.

In wirklicher Übereinstimmung mit Burckhardt befand sich nicht einmal jener frühere Nietzsche, der — in «Menschliches Allzumenschliches» — noch genug Sinn für «Maß» zeigte, um alles «Furchtbare» und Maßlose ohne weiteres negativ zu bewerten, so daß er gegen Rousseau keinen schärferen Vorwurf formulieren konnte als den, er sei die Trompete eines Umsturzes gewesen, der „die wildesten Energien, als die längst begrabenen Furchtbarkeiten und Maßlosigkeiten fernster Zeitalter“, von neuem heraufgeführt habe³³. Selbst hier deckt sich Nietzsches mit Burckhardts Standpunkt nur in der Negation.

Wenn hier „die Aufklärung“ — und Voltaire als ihr verständiger Vertreter — von Nietzsche ohne weiteres positiv gewertet wird, so sieht Burckhardt in dem grundsätzlichen Rationalismus jener ganzen großen Bewegung, die, „vertrauensvoll gegen die Zukunft“, „von allen urzeitlichen und unsichtbaren Grundlagen des Daseins“ abstrahierte und damit „alles in Frage stellte“³⁴, — und keineswegs nur in Rousseau, — den geistigen Faktor, der die Revolution vorbereitete³⁵. Voltaires Auffassung der Gesellschaft als einer „Erfindung“, die mittels „gewisser notwendiger «Vorurteile»“ zu erhalten sei³⁶, konnte unmöglich genügen. Und wenn Nietzsche in «Menschliches Allzumenschliches» auch den (mit revolutionärer „Leidenschaft“ verbundenen) torichten Optimismus Rousseaus kritisierte³⁷ — Burckhardt hat in diesem Zusammenhang das noch heftigere Wort von „dem verrückten“ Optimismus³⁸ —, so hatte doch damals schon Nietzsche selbst „eine halbe Wendung zum Optimismus“ vollzogen, wie Burckhardt³⁹ feststellen mußte. Und die ganze Wendung — zur revolutionären Leidenschaft einer «Umwertung aller Werte» — folgte^{39a}.

Nietzsche ist der schroffe Antirevolutionär nur, wenn es sich um eine demokratische Revolution handelt. Selbst ein Revolutionär, haßt er nur die Revolution, die nicht seinem Geiste entspringt. Und wo er dem ihm Fremden und Antipathischen begegnet, da wittert er stets — — Christentum. So bringt er selbst die Französische Revolution in eine innere Verbindung mit der christlichen Moral als einer ressentimentgeladenen Moral niederer Schichten⁴⁰. Burckhardt ist konservativ, und das Christentum bedeutet für ihn — wesentlich und von Haus aus — Pessimismus. Dementsprechend stellt für ihn die radikal optimistische Theorie Rousseaus eine „irreligiöse“ Lehre vom Innern des Menschen dar, die sich denn auch mit einer „wesentlich materialistischen“ Welterklärung und einem ausgesprochenen „Haß gegen das Christentum“ verband⁴¹, der ja dann in der Revolution Orgien feierte. Das Christentum wäre an sich dazu berufen, gegenüber dem Taumel des „Optimismus“ gerade „Heilung“ zu bringen — hätte es sich nur nicht, und zwar eben seit der Aufklärung, „viel zu stark mit diesem Optimismus eingelassen und verquickt“⁴².

Burckhardt als Konservativer steht immer da, wo es Tradition gibt; Tradition aber gedeiht am reinsten in einer ständisch geordneten Kultur, wie es sie im Mittelalter und in anderer Weise noch im Ancien Régime gab. Nur da ist auch eine wirkliche, d. h. eine

konservative, «Autorität» möglich. Den ersten großen Bruch mit der Tradition bedeutete nun die Reformation, die den Kampf „gegen die größte und damit implicite gegen jede Autorität“ eröffnete⁴³. Dementsprechend kann Burckhardt auch nicht, wie Nietzsche, die „Wiederherstellung“ der Kirche bedauern⁴⁴, sondern der Gegenreformation — soweit es sich um das Prinzip handelt⁴⁵ — nur seine volle konservative Zustimmung erteilen⁴⁶. Und hatte durch die Reformation das Autoritätsprinzip den ersten weltgeschichtlichen Choc erhalten, so hatte dann der Rousseauismus — d. h. „die Doktrin eines goldenen Zeitalters, welches ganz unfehlbar kommen mußte, wenn man das edle Menschentum nur gewahren ließe“ —, „wie jedes Kind weiß, die vollige Auflösung des Begriffes Autorität“ zur Folge⁴⁷.

Seit 1789 haben wir, in Gestalt des Geistes „der ewigen Revision“, die permanente „Revolution“⁴⁸; „das Hauptphänomen unserer Tage ist das Gefühl des Provisorischen“⁴⁹. Daß in „der Zeit, in die wir geworfen sind“, nichts mehr „auf festen Füßen“ steht, das sieht auch Nietzsche⁵⁰. Aber was er sieht, ist nur die „demokratische“ „Veränderung Europas durch die Revolution“⁵¹. Wenn Burckhardt konstatiert, „unser Weltalter“ sei „bis in den Grund hinein revolutionär“, indem es einem falschen Freiheitsbegriff huldige, nämlich die Freiheit zu besitzen meine, „alle möglichen Veränderungen zu postulieren, als wäre die Welt eine tabula rasa“⁵², — dann macht er, der Altkonservative⁵³, nicht allein „die volkstümlichen Ressentiment-Instinkte“⁵⁴ dafür verantwortlich, sondern nicht minder alle absolutistischen Machtbestrebungen. In diesem Sinne war schon die Reformation Revolution von beiden Seiten: Tendenzen der Massen und der Staatsomnipotenz wirkten da zusammen⁵⁵. Innerhalb der Aufklärung aber bedeutet gerade auch das System des «aufgeklärten Absolutismus», d. h. die Verbindung des Machtgedankens mit dem Rationalismus, als „Feindschaft gegen alles Traditionelle“⁵⁶, „Revolution“, welche die Revolution von unten vorbereitet⁵⁷ — ob es sich dabei um den unbedingten Zentralismus im Innern handelt oder um einen Annexionismus, der „ein ganzes Land und Volk konfisziert“: „das erste große Beispiel ist Polen“⁵⁸. Das im 18. Jahrhundert angezettelte „große Unheil“ wird nicht geringer dadurch, daß man „periodisch“, statt der Revolution von unten, der von oben, d. h. „der bloßen Gewalt, anheimfällt“⁵⁹. Auf „den Begriff des öffentlichen Nutzens“ aber kann sich jeder berufen⁶⁰.

XXI. Der «Übermensch» als «Herr der Erde»

Es ist bezeichnend für den individualistischen Charakter der Stellung Nietzsches zur Geschichte, daß er das ganze Geschehen des 19. Jahrhunderts — beginnend mit dem Jahre 1789 — um die Zentralsonne Napoleon kreisen läßt: Napoleon „verdanke“ man „fast alle höheren Hoffnungen dieses Jahrhunderts“¹. Von ihm wird soviel Licht nach rückwärts wie nach vorwärts ausgestrahlt, daß Revolution wie Nationalismus vor diesem Licht verblassen: „die Revolution ermöglichte Napoleon — das ist ihre Rechtfertigung; Napoleon ermöglichte den Nationalismus — das ist dessen Entschuldigung“². — Sieht Nietzsche so die ganze neueste Geschichte sub specie Napoleonis, überstrahlt von Napoleons Gestirn, so erblickt Burckhardt in Militärdiktatur und Caesarismus nur die typischen³ Endstadien im Gestaltwandel desselben Grundphänomens der Revolution, das in der Herrschaft der demokratischen Massen seine Peripetie erreicht.

Ist so für Burckhardt Napoleon «der Sohn» der Revolution, so heißt das wesentlich mehr, als wenn Nietzsche sagt, daß die Revolution Napoleon „ermöglichte“. Für Burckhardt ist und bleibt Napoleon eine revolutionäre Figur; Nietzsche distanziiert in jeder Weise Napoleon von der Revolution⁴, um ihn mit ihr zu kontrastieren. Napoleon ist für Nietzsche die wahre „Rückkehr zur Natur“, die «Rückkehr» nämlich von der Unnatur des Rousseau'schen Evangeliums der „Gleichheit“⁵. Burckhardt freilich wurde darauf erwidern, daß ja immer wieder einmal „ein Despotismus lehrt, daß es auch eine Gleichheit vor ihm geben kann“⁶. Und wie neuere Forschung (insbesondere H. E. Friedrich) gezeigt hat, führt denn auch von Rousseau nicht nur eine Linie zu dem vom «Contrat social» stark beeinflussten Robespierre, sondern gleichzeitig eine andere zu Napoleon, der in seinem verfassungsmaßigen Denken mit Rousseau, damit aber auch mit der jakobinischen Revolution zusammenhängt. Diese ebenso antilibérale wie antikonservative Linie geht von Rousseaus optimistischem Konstruktivismus demokratischer Prägung einerseits zur Dämonie des politischen Rationalismus in der Terreur, andererseits aber zum «aufgeklärten Despotismus» des Soldatenkaisers.

Nietzsche dagegen, der in Napoleon den verkörperten Gegenpol des demokratischen Prinzips sieht, kann, indem er den Schatten des genialen Machtmenschen gegen den Hintergrund der «Masse» pro-

jiziert, in ihm geradezu eine Erscheinung erblicken, welche „den Glauben an den Menschen aufrechterhalt“⁷. Ein großer Simplifikator, kennt Nietzsche ja nur zwei „Spezies“ von Menschen: „die höhere“ und „die niedere“⁸, «Aristokraten» und «Plebejer», — kein Wunder, daß er bei so vereinfachter Kategorisierung in Napoleon „das vornehme Ideal an sich“ Fleisch geworden sieht⁹.

Der (an sich nicht zweideutige) Begriff „vornehm“ wird von Nietzsche in zweideutigem Sinne gebraucht: einmal (da, wo er hingehört) von der Standeskultur und dem Geschmack einer «guten Gesellschaft» wie der des Ancien Régime, das andre Mal von der Individualität eines genialen Machtmenschen wie Napoleon. Nietzsche spricht von dem „vornehmen“ Typ, wo er richtiger den wirklich zweideutigen Begriff des „Herrn“, und ihn allein, verwenden wurde: denn dieser Begriff kann sowohl den Herrn unter Herren wie den Herrn über Sklaven bezeichnen. So bejaht Burckhardt den «Herrn» nur im Sinne jenes „agonalen“ Menschen der aristokratischen Frühzeit Griechenlands, der im Wettkampf «unter Gleichen» — unter seinesgleichen — die Erfüllung seines Lebenssinnes sah¹⁰; insoweit diese frühgriechische Aristokratie aber harte Unterdrückung ubte, laßt Burckhardt es an Kritik nicht fehlen¹¹. Nietzsches Augenmerk dagegen ist stets auf das Machtverhältnis gerichtet, in dem der «Herr» zu denen steht, die nicht «seinesgleichen» sind. Und wie — während für Burckhardt „das Moralische sich von selbst versteht“ (um einen Ausdruck Frdr. Theod. Vischers zu gebrauchen) — Nietzsches Denken ständig um das Problem der Moral kreist, so ist für ihn „Sklave“ oder „Herde“, wer der „Sklaven-“ oder „Herdenmoral“, „Herr“, wer der „Herrenmoral“ huldigt. Und indem die „Sklaven-“ oder „Herdenmoral“ für Nietzsche die auf die christliche zurückgehende «bürgerliche», die sozusagen «moralische Moral» ist, erscheint dann die Herrenmoral als die «vornehm» „immoralistische“.

So gesehen, ist Napoleon — in seiner ganzen Verachtung der „christlichen Tugenden“¹² — ein Herrenmensch. Der Welteroberer und Weltbeherrscher erscheint als die symbolhaltige Verkörperung des radikalen Gegensatzes zu allem, was «Weltverneinung», Christentum, Schopenhauer, Mitleid und Nächstenliebe heißt und — „pöbelhaft“ ist¹³. Napoleon rückt so in jene „aristokratische“ Linie ein, in der die „Vornehmen“ identisch sind mit „den Starken“¹⁴, die, eben um stark zu sein, über einen von allem Christentum denk-

bar fernen «Immoralismus» verfügen müssen: eine Linie, die von der Antike — wobei Nietzsche wesentlich an das Romertum denkt — über die Renaissance eben zu Napoleon führt, und in die auch der Staufer Friedrich II., auch Friedrich d. Gr.¹⁵ gehört. Die Gegenbilder — Bilder dessen, was Nietzsche „Pöbel“ nennt — sind „Judaä“, die Luther'sche Reformation und die Französische Revolution¹⁶. Und Nietzsches simplifizierende Manier, welche alles, was er als «Feind» betrachtet, *coute que coute* auf Einen Nenner bringt, bringt es ja fertig, auch die Revolution, wegen ihrer Tendenz „gegen die Vornehmen“, „dem Christentum“ in die Schuhe zu schieben¹⁷. Die „Stärke“ aber, die „das vornehme“ Ideal will, das in Napoleon wieder „leibhaft“ gewordene antike und Renaissance-Ideal, besteht in jener „Synthesis von Unmensch und Übermensch“, die eben Napoleon verkörperte¹⁸. „Unmensch und Übermensch: so gehört es zusammen“¹⁹; die beiden Begriffe gehen für Nietzsche ineinander über²⁰. Denn „alle großen Werke und Taten waren große Unmoralitäten“²¹; „die Unbedenklichkeit . . . gehört zur Größe“, heißt es mit Bezugnahme auf Cäsar und auf Napoleon²², — Burckhardt dagegen ruht an Cäsar, daß er wenigstens „Ein Gran“ Gute und Humanität besaß²³, und macht Napoleon gerade seine völlige moralische „Unbedenklichkeit“ zum entscheidenden Vorwurf²⁴.

Für Nietzsche liegt in dem „Bund von Macht und Genialität“ so sehr auch „die höchste Autorität“ begründet, daß er einem Napoleon ohne weiteres das Recht zuspricht, rein „seinem autokratischen Belieben“ zu folgen, unbekümmert um das Urteil Anderer²⁵, — Burckhardt, der niemandem, auch dem Genius nicht, das Recht der persönlichen «Willkür» zuerkennt, weil er einem objektiven Begriff von «Autorität» anhangt, wurde hier an den Dissens zwischen Napoleon und Talleyrand²⁶ denken und ein entgegengesetztes Urteil fallen. Für Nietzsche aber gibt es keine Grenze zwischen «aristokratischer» Art und dem, was Burckhardt «despotisches» Wesen nennen würde. Wenn es nur gegen den „Demokratismus“ geht, dann kann Nietzsche in Einem Atem mit dem Imperium Romanum ebensogut die aristokratische Republik Venedig wie das zaristische Rußland rühmen²⁷. Sein politisches Urteil aber ist ja stets nur eine Spiegelung seines Urteils über Menschentypen. Der „ganz große“ Mensch²⁸ ist für ihn der „Tyran“ als „der souveräne“ (und „niemals humane“) Mensch²⁹. — Freilich „die Noblesse des Charakters“ Napoleons

glaubt auch Nietzsche nicht «retten» zu können: zu Napoleons Entschuldigung weiß er nur anzuführen: der hätte jene Mittel anwenden müssen, durch die er dann „korruptiert“ worden sei³⁰. Jedenfalls ist danach Nietzsches Begriff von «Vornehmheit» nicht gebunden an den der „Noblesse des Charakters“.

Wohl aber derjenige Burckhardts. Und den Grund von Napoleons Unvornehmheit^{30a}, die Burckhardt nicht energisch genug hervorheben kann, findet er keineswegs in einem Zwang äußerer Umstände, sondern im Zentrum des Wesens desjenigen Typs, den Napoleon repräsentiert: als der Emporkommling, der durch Revolution und Militarismus heraufgekommene Usurpator³¹. Seinen „Hof“ schildert Burckhardt als die vollendete Karikatur echt höfischen Wesens: Napoleon brachte seinen Kasernenhofstil und den Ton von Provinzgarnisonen mit dorthin, immer liebte er „eine gewisse Unruhe“, während er für Leichtigkeit und Anmut keinerlei Sinn besaß, weil es ihm an allem gesellschaftlichen „Geschmack“ fehlte³². Und der tiefere Grund dafür —: daß er, als der typisch unvornehme Mensch, der er, auch gesellschaftlich, war, nicht «Maß» zu halten verstand, weil er „sich überhaupt nur mit Widerwillen in irgendein Gesetz fugte“³³. Als Kontrastfigur stellt Burckhardt gegen den Parvenu den gentilhomme Talleyrand, den „vornehmen, wohlherzogenen“³⁴ Mann des Ancien Régime mit seinen „Sympathien für Aristokratie und Geistlichkeit“³⁵ und der ganzen Geschmackskultur des 18. Jahrhunderts — zwar ein „käuflicher“ Mensch, aber (Burckhardt moralisiert nicht) wenigstens nicht „roh“³⁶. Unter Napoleons Regiment dagegen „verwilderte alles, und jede Billigkeit ging verloren“. Denn er kannte keinerlei wirklich „menschliches Verhältnis“³⁷. Es fehlte ihm jedes seelische Niveau, „aller Adel der Gesinnung“³⁸; „Ehre und Tugend“, alle «idealen» Regungen, glaubte sein „herzloser“ «Realismus», der nur seinen „Willen“ zur eigenen „Macht“ kannte, verachten zu dürfen³⁹. Das ist nicht sentimental zu verstehen; aber die „eigentliche innere Größe“ meint Burckhardt Napoleon absprechen zu müssen^{39a}.

Und da auch Napoleons Herrschsucht „weder Maß noch Ziel“ kannte⁴⁰, da er nur die Gewalt gelten ließ, aber „keine Schranken des Rechts“⁴¹, und da er von einem „kompletten Egoismus“ beherrscht war⁴², der in seiner alle Humanität verachtenden Soldatenmoral sich „einen Pfifferling kümmerte“⁴³ um das Leben einer Million von Menschen⁴⁴, so mußte er zum „Tyrannen“ werden⁴⁵: in jenem

ethischen Sinne, in dem dieser Name das verkörperte „Prinzip des Bösen“⁴⁶ bezeichnet.

Der „Tyrann“, der — gleichgültig gegen alle Menschenopfer⁴⁷ — keine andere Richtschnur kennt als die seines „souveränen“ Ichs, ist Nietzsches Ideal⁴⁸ von «Vornehmheit». Napoleon steht für ihn so hoch als der „einzelnste und spätestgeborene Mensch, den es jemals gab“⁴⁹. Für Burckhardts an der Sozialgeschichte (alle Geschichte ist an ihrer Basis für ihn Sozialgeschichte) orientiertes Denken ist «Vornehmheit» nur möglich im Rahmen einer «alten», also einer Standegesellschaft⁵⁰, im Bezirk der kulturtragenden Schicht. Für Nietzsche ist dergleichen höchstens der Podest, auf dem der Thron des großen Individuums sich erhebt: des Genius, für den es weder Voraussetzungen noch Regeln gibt. Er braucht nicht aus «alter» Familie zu stammen — er kann als der isolierte große Einzelne auftreten in einer schon vermassten Zeit und der Masse gegenüberzutreten als der «Übermensch»: ein Revolutionär größten Formats. Wie solch ein «Herr der Welt» dann «privat» ist, interessiert nicht weiter. — Burckhardt läßt das wirklich Private, wie im Falle Talleyrand, gern auf sich beruhen; aber die Maßlosigkeiten des Parvenus findet er, als durchgehende Wesenszüge, überall wieder: im Kleinen wie im Großen. Und er ist nicht bereit, den bloßen Antidemokraten schon als per se «aristokratisch» gelten zu lassen. Der Despot als typische Figur in einem «Revolutionszeitalter» ist für ihn das Gegenteil eines Aristokraten.

XXII. Europa — und die Frage von Freiheit und Macht

Wenn das „sublimierende“ Denken idealistischer Philosophie (schon bei Sokrates und Plato), indem es sich den Menschen „losgelöst“ von seinen natürlichen Instinkten vorstellt, zu der abstrakten Konzeption des ethisch „vollkommenen“ Menschen gelangt, dann fühlt Nietzsche sich zum Spott herausgefordert über ein solches „vollkommen absurd« Individuum an sich“, diese „Unnatur höchsten Ranges“¹; — für Burckhardt² ist es eine „absurde“ Erscheinung, wenn ein «Individuum an sich», ein im denkbar höchsten Grade „Einzelnster“³, ein reiner Egozentriker und „Egoist“⁴, von sich aus «Geschichte» macht: ihm erscheint ein solches — allzu «souveränes» — Handeln «wider die Natur», wider die «menschliche» Natur, wofür sie eben

auf den Namen «Menschlichkeit» Anspruch erhebt. Nietzsche dagegen sieht in einem Staatsmann „wie Casar und Napoleon“ nicht einen Menschen, der mit Menschen zu tun hat, sondern einen „Künstler“, der an seinem „Marmor“ arbeitet⁵. Bei einem Napoleon findet Nietzsche, indem er Taine beistimmt, die gleiche „*faculté maîtresse*“ wie bei einem Michelangelo⁶. Von Michelangelos „*terribilità*“ aber sprachen mit leisem Grauen schon die Zeitgenossen, und Burckhardts klassisches Fühlen sieht sich durch die geniale «Willkur» des Meisters stets irritiert⁷. Es ist sein Freiheitsbedürfnis, das da aufbegehrt, weil es einen Willen zur Vergewaltigung spürt, der ihm «wider die Natur» ist. Bei Raffael bleibt seine Freiheit gewahrt. Und wenn Burckhardt im Gebiete der Kunst klassisch empfindet, so im politischen Gebiet konservativ und organisch; und da kann ihm das «Individuum an sich», das mit so ungemessenen Ansprüchen und mit so maßloser Rücksichtslosigkeit auftritt, nur eine «Unnatur höchsten Ranges» sein. Die Genialität wird natürlich Napoleon sowenig wie Michelangelo bestritten; aber auch dem Genie gegenüber will Burckhardt ein freier Mensch bleiben. Er will keine übermenschliche Macht, die alle menschliche Freiheit unterdrückt und vielleicht nicht einmal „Größe“ ist, sondern eben nur „Macht“ — wie bei Ludwig XIV., aber auch bei Napoleon⁸. Nicht daß Burckhardt gegen jede «Macht» wäre; da er ja unbedingt für die „Autorität“ ist, und da — mag auch echte Autorität nur die auf konservativem Recht beruhende sein — doch auch eine auf revolutionäre Macht begründete Autorität immer noch besser ist als die Autoritätslosigkeit, so kann er zu einer Machtautorität wie der von Bismarck aufgerichteten — in Anbetracht dieser bosen Welt — wohl eine Art von praktischer (wenn auch nicht prinzipieller), man möchte sagen: augustinischer Zustimmung finden⁹, nicht aber zu einer usurpierten Übermacht wie der Napoleons. Und er denkt doch zu «politisch», um etwa auch hier mit Goethe gehen zu können, auf dessen „unpolitische, selbst antipolitische“ Auffassung „des Phänomens Napoleon“ sich Nietzsche, wenigstens mit einem gewissen Recht, beruft¹⁰. Aber Nietzsches freischwebender Ästhetizismus, der dem «Tyrannen» ein «Künstler»-Recht zu allem und jedem^{10a} einräumt, ist doch ungoethisch genug. Sein frühes Bedürfnis, sich „an irgendeinen großen Menschen“ zu hängen¹¹, wird später zur ekstatischen Neigung, im Bilde eines erwählten Heros sich selbst zu vergotten. Burckhardts Verhältnis zur „historischen Größe“¹² ist

ebenso weit entfernt von «allzubürgerlichem» verstandnislosem Absprechen wie von einem *sacrificium intellectus*: er erhält sich, bei tiefdringendem Verstehen, sein waches, kritisches Urteil. Auch dem genialen Menschen gegenüber will er seine „Nüchternheit“ wahren — wie Metternich gegenüber Napoleon¹³ —, um nicht dem suggestiven Eindruck der von dem Genius als solchem ausgehenden „magischen“ Wirkung¹⁴ zu erliegen: denn Burckhardt trägt in sich das Bewußtsein der Verpflichtung gegenüber einer Idee, die hoher steht als das genialste Individuum — der Idee Europa; und den Einzelnen, wie bedeutend er als Persönlichkeit auch sei, muß er letztlich daran messen, ob er jener Idee diene oder ihr schade. Die Idee Europa aber heißt: Freiheit, Maß und Menschlichkeit.

Dies Europa beginnt für ihn mit den Griechen, denen der Vertreter des humanen Gedankens die Treue halt, während der Verkünder des imperialen Gedankens zu den Römern «übergeht». Es ist ja kein Zufall, daß derselbe Burckhardt, der nicht hatte „ruhig sterben“ können, ohne sein großes Kolleg über die Kultur der Griechen absolviert zu haben¹⁵, sich von der römischen Geschichte stets so stark ferngehalten hat. Vergleichsweise empfand er römisches Menschentum und Menschenideal als ihm einigermaßen fremd, fast antipathisch; und die „mit den entsetzlichsten Mitteln“ durchgeführte römische Welteroberung¹⁶ bedeutete für die eroberten Völker so „unendliche Leiden“¹⁷, daß Burckhardt nur mit diesen Unterlegenen mitfühlen kann, nicht mit Rom¹⁸: *victrix causa Diis placuit, sed victa Catoni*. Jener grandiose „Egoismus“ der „Gewalt“ und der „Herrschaft“ ist für Burckhardt an sich „böse“¹⁹ und mag nur, unter größten und umfassendsten weltgeschichtlichen Perspektiven gesehen, eine Art nachträglicher Rechtfertigung insofern erfahren, als er, «objektiv» betrachtet, großen Kulturzwecken dienstbar wurde²⁰. Wenn Burckhardt schließlich manches Wort des Lobes findet für die römische Spätzeit, sonderlich die Zeit der «guten» Kaiser (die schon Augustinus pries), so ist sein Gesichtspunkt dabei nicht der imperiale, sondern der humane²¹. Und wie ruhig kühl klingt das Schlußresultat von dem „pflichtgemäßen Respekt“, den man dem römischen Reiche schulde!²² Wie anders bei Nietzsche! Da sind die Römer „die Starken und Vornehmen“²³, das spezifisch Römische das „Vornehme par excellence“²⁴, die römischen Werte „die aristokratischen“ Werte²⁵ —: „den Griechen verdanke ich durchaus keine verwandten starken Eindrücke“;

die Griechen ermangeln der „imperativischen“ Wirkung²⁶, des „großen“ Stils, welcher „will“, welcher „befiehlt“²⁷ und „überwältigt“²⁸. Den Begriff des „Klassischen“, in diesem Sinne, verlegt Nietzsche in das Lateinische, Imperialistische, Cäsaristische²⁹; und die „Luzidität“ dieses Klassischen verlangt eine gewisse „Kälte“ und „Harte“³⁰: bis zur „Verböserung“ des Menschen³¹.

Alles ist für Nietzsche „Machtwille“ — auch die Kunst³². Auch Burckhardt kann, wie Nietzsche³³, von der «machtvollen» Künstlerpersönlichkeit sprechen, die als solche erst in der Lage ist, «Schönheit» zu gestalten³⁴; aber dann liebt Burckhardt solche subjektive „Macht“ des Gestalters um der gestalteten objektiven „Schönheit“ willen — Nietzsche dagegen liebt die „Schönheit“ nur als Ausdruck der „Macht“³⁵. Und nie denkt Burckhardt bei einer solchen «machtvollen» an eine „gewaltsame“ Persönlichkeit³⁶. Nietzsche aber, auch wenn seine Theorie «apollinisch» klingt, indem das Chaos „Form“ und „Gesetz“ werden soll und von „Maß“ und „Ruhe“ die Rede ist³⁷, kann sich den «machtvollen» Künstler nur als „Gewaltmenschen“³⁸ vorstellen. Michelangelo war so einer — und vielleicht Dante, dessen selbstherrliches Richtertum Burckhardt als Anmaßung empfindet³⁹, — und jedenfalls Napoleon: gleich jenen beiden ja auch er ein großer „Künstler“⁴⁰.

Welches Kunstwerk aber schwebte dem Künstler Napoleon vor? Auch Nietzsche hat auf diese Frage eine Antwort von «europäischem» Format. Napoleons große und «vornehme» Konzeption hieß: „Europa als politische Einheit“⁴¹, „zum Zwecke der Erdregierung“⁴². Das ist diejenige Europa-Idee, welche der Philosophie des Willens zur Macht gemäß ist; und weil Napoleon dies „wollte“ — „das Eine Europa, und dies als Herrin der Erde“ —, darum feiert ihn Nietzsche⁴³.

Ein gleichgemachtes Europa will dabei auch Nietzsche nicht. Und daß Europa bedroht ist durch den gleichmacherischen Geist von 1789, sieht auch er. Aber seine «vornehme» Schweise hat immer nur die Gleichmacherei von «unten» im Auge; und die Figur Napoleons steht für ihn in einem klaren Gegensatz zu der Erscheinung der Revolution⁴⁴. Für Burckhardt, dem stets die Gleichmacherei von unten und «von oben» vor Augen steht, handelt es sich auch bei Napoleon nur um eine Variante des Revolutionsthemas. „Erdrückende mechanische Macht“ bedeutet stets die Gefahr der „Zwangseinheit und Zwangsnivellierung“ und damit die „todliche“ Bedrohung der

„spezifischen“ Eigenschaften Europas, nämlich „des vielartigen Reichtums“ seines Geistes. Dabei ist es nebensächlich, ob es sich um die erdrückende Macht „Einer Tendenz, etwa der heutigen Massen“, oder die „Eines Staates“ handelt, um den „Sultanismus“ einer „Weltmonarchie“; auch hier ist das notwendige Resultat die „Knebelung“ Europas⁴⁵, indem eine universale „Machtsucht keine Unterschiede mehr duldet“⁴⁶ und nur „nach außen groß und mächtig“ sein will⁴⁷. Der ewige Feind ist die «moderne» Sucht nach „Vereinfachung“, die der Tod alles „Vielartigen“ und mit Erfolg bemüht ist, die Welt „tot und farblos“ zu machen⁴⁸. Die Kultur Europas — so sieht es der konservative Romantiker (von dem Burckhardt doch ein gut Teil an sich hat)⁴⁹ — kann nur gedeihen, wenn alle organisch erwachsenen Eigentümlichkeiten in freier Mannigfaltigkeit sich zu entwickeln vermögen, nicht aber wenn der „Uniformitätsgeist“⁵⁰ herrschend wird. Dabei gilt es gleich, ob die Simplifikation erfolgt im Wege nivellierender Ausgleichung von unten oder zentralistischer Vereinheitlichung von oben oder schließlich auch, unter dem Einfluß kapitalistischen Geistes, im Wege der Standardisierung. Die Amerikanisierung ist die neueste Gefahr für Europa; aber die uralte Gefahr, unter den Einfluß eines (stets halbasiatischen) Despotismus zu geraten, ist darum keineswegs gebannt. Die lange Reihe dieser Art von „Feinden Europas“, d. h. von Feinden seiner „Freiheit“ beginnt mit den Persern; in der Neuzeit gehören in diese Reihe vornehmlich: die spanische Weltmonarchie unter Philipp II.⁵¹, Ludwig XIV.⁵², „Rußland seit Peter d. Gr.“⁵³, Napoleon. Auf der andern Seite gibt es immer wieder periodische „Retter Europas“⁵⁴, welche eine „erdrückende“ Übermacht, eine „einseitige Oberherrschaft“, immer wieder in ihre Schranken zurückweisen⁵⁵. Zu den Feinden «europäischer» Kultur und Bildung gehören aber auch „Fanatiker aller Konfessionen und Nichtkonfessionen“, „radikale Popularphilosophen“ usw., welche „den sofortigen und vollständigen Sieg Einer Sache verlangen, unfähig, das Vielartige zu vertragen“⁵⁶; und hier ist es, als wiese Burckhardt mit dem Finger auf Nietzsche.

„Mechanische“ Macht nannte Burckhardt als die todlichste der todlichen Gefahren für ein freiheitliches (und damit «europäisches») Europa. In solchem Sinne bezeichnet er als eine der stärksten „Maschinen“, die je für eine Weltherrschaft in Bewegung gesetzt worden seien, das moderne Rußland; einen wesentlichen Machtfaktor bilde

dabei die „ganz unbedingte Drillbarkeit“ des russischen Volkes und sein „Fond von gesunder Barbarei“, seine Fülle „elementarer“ Kräfte⁵⁷. Hier erblickt Burckhardt eine besonders bedrohliche Gefahr für «Europa». Nietzsche erhebt eben dieses Rußland — und aus genau den gleichen Gründen — über alle anderen Mächte von heute⁵⁸, es in eine vielsagende Parallele mit dem Imperium Romanum stellend. Nietzsche predigt (zunächst in der Kunst; aber er zählt ja auch Napoleon zu den großen „Künstlern“) „den Willen zur Einheit, weil die Einheit tyrannisiert“⁵⁹; — eben darum will Burckhardt die Einheit nicht. Sondern die Freiheit. Bei dem Gedanken an „unbedingt drillbare“ gewaltige Massen, die eine halbasiatische Macht wie Rußland gegen «Europa» in Bewegung setzen kann, spürt Burckhardt ein gelindes Grauen, Nietzsche dagegen imponiert dies Rußland, gleich dem alten Rom, und gerade angesichts der gesteigerten „Dressierbarkeit“ des «Herdentiers» sieht er besonders „günstige Chancen“ für den «starken Willen» zukünftiger Napoleons und Bismarcks⁶⁰.

„Rußland“ ist für Nietzsche der paradigmatische „Gegensatzbegriff zu der erbarmlichen europäischen Kleinstaaterei“⁶¹. Was er will, ist die große politische und, wie er ausdrücklich unterstreicht, „wirtschaftliche Einheit“⁶². Als letzte Konsequenz des kapitalistischen Geistes und seines Interesses an «unbedingt» freiem und denkbar raschestem Verkehr sieht auch Burckhardt am Horizont seiner Zukunftsperspektiven die Möglichkeit des «Weltstaats», aber nur als eine neue der europäischen Kultur drohende Gefahr⁶³. Dem geistig noch in der Goethezeit lebenden konservativen Basler schlägt das Herz für den von Nietzsche so verachteten „Kleinstaat“: das der Kultur aufgeschlossene Weimar und der heimische Stadtstaat mit seinen alten Freiheiten und seiner humanistischen Tradition — sie sind ihm im Angesicht „unseres machtrunkenen Jahrhunderts“⁶⁴ doppelt teuer. „Der Kleinstaat ist vorhanden, damit ein Fleck auf der Welt sei, wo Bürger im vollen Sinne“ existieren; denn dazu bedarf es „wirklicher tatsächlicher Freiheit“⁶⁵. Diese Freiheit, welche das „Vielartige“ zur Geltung kommen läßt⁶⁶, ist der große Vorzug des Kleinstaats, die „Macht“ dagegen der — recht zweifelhafte — Vorzug des Großstaats⁶⁷. Alle Kultur aber ist angewiesen auf Freiheit. Wer also den möglichst großen Staat will, der gibt damit zu erkennen, daß ihm „die Macht das erste, die Kultur höchstens ein ganz sekundäres Ziel ist“⁶⁸.

Nietzsche dagegen haßt a priori alle «kleinen» Verhältnisse⁶⁹; ihm können die Verhältnisse gar nicht groß genug sein. Auf ihn im höchsten Grade trifft Burckhardts ironisch-melancholisches Wort zu von all denen, die „das kleinstaatliche Dasein wie eine bisherige Schande perhorreszieren“⁷⁰. Zwar redet auch Nietzsche von „Kultur“; und den „Nationalismus“ hatte auch Burckhardt die „kulturwidrigste Krankheit und Unvernunft, die es gibt“⁷¹, nennen können. Aber er hatte das nur von überspitzten nationalistischen Machttendenzen gesagt, nicht, wie Nietzsche, schon von der nationalen Freiheitsbewegung. Nietzsche perhorresziert „die Kleinstaaterei Europas“ an sich, „die kleine Politik“; und die «große» Politik, die auf „Europa“ gerichtete Politik Napoleons war „das Wunder von Sinn“ in Napoleons Existenz, und sie hatte auch den „Sinn“ von „Europa selbst“ erfüllt, wäre dies «europäische» Anliegen nicht sabotiert worden durch die deutschen Freiheitskriege⁷². Diese „Freiheitskriege“, die Nietzsche in verächtliche Anführungszeichen setzt, rechnet er zu den „großen Kulturverbrechen“, die er „den Deutschen“ nicht verzeihen kann: sie waren für ihn die sinnlose Zerstörung des tief sinnvollen napoleonischen Werkes. Nietzsche macht keinerlei Unterschied zwischen dem „Nationalismus“ des späten und „der nationalen Bewegung“ schon des frühen 19. Jahrhunderts. Burckhardt dagegen — gewiß kein Parteigänger eines machtsuchtigen Chauvinismus — steht dem Ethos der Erhebungszeit und der Befreiungskriege denkbar nahe, war doch dieses stark durchpulst gerade auch von einem übernationalen Bewußtsein, von dem Glauben an die „Gerechtigkeit“ des Kampfes gegen „den übermütigen Tyrannen“ (um Bluchers Worte aus einem Ende Oktober 1813 an seine Frau geschriebenen Briefe zu zitieren). Über den Sinn des Sieges von Leipzig hieß es in einer (gleichzeitigen) Flugschrift Ernst Moritz Arndts: „Wir sind frei, wir atmen wieder“; — es ist das Ethos, das auch Schillers „Wilhelm Tell“ und „Abfall der Niederlande“ durchzieht^{73a}, «klassisch»-deutsches Ethos; und gerade darin empfindet Burckhardt, im Gegensatz zu Nietzsche, so ungemein deutsch, daß auch ihm nationale Freiheit ein sittliches Gut ist.

Was aber meint Nietzsche, wenn auch er ein Anliegen der „Kultur“ zu vertreten glaubt, indem er für «große» Politik eintritt? Worin bestünde der kulturelle Gewinn, wenn es einem kommenden Napoleon gelänge, wie über die demokratische so auch über die „nationale“

Bewegung Herr zu werden⁷³ und „die Volker wieder zu binden“⁷⁴? Gewiß ist, daß für einen bewußt „antipolitischen“ Denker wie Nietzsche „die Herrschaft über die Erde“ nicht Selbstzweck sein kann. In der Tat denkt er sie sich nur als „Mittel zur Erzeugung eines höheren Typus“ Mensch⁷⁵. Ein „solcher Mensch“ war Napoleon; und seine «Sendung» (oder der «Sinn» seiner Existenz) bestand lediglich darin, „den Glauben an die Selbstherrlichkeit des Einzelnen“ zu befestigen⁷⁶. — Inwieweit aber muß im Zeitalter der Massen «der große Mann» selbst ein „großer Mann der Masse“ sein? Nietzsche gibt dafür in «Menschliches Allzumenschliches» ein ironisch-machiavellistisches „Rezept“, demzufolge noch der kluge „Schein“ genügt⁷⁷. Später denkt er sich das Verhältnis «imperativischer». — Jedenfalls zeigt sich auch hier sein rein subjektivistischer Kulturbegriff, für den die Idee des «objektiven Geistes» nicht existiert⁷⁸. Gewiß meint sein Wille zum «Machtmenschen» nicht eigentlich den «politischen» Menschen, den er ja — wo er ihm, napoleonisch, imponiert, als „Künstler“ typ deutet. Aber auf der andern Seite kommt es ihm auch nicht auf Kunst und Philosophie um ihrer selbst willen, in einem objektiven Sinne also, an, sondern auf den Typ des „philosophischen Gewaltmenschen“ und des „Künstler tyrannen“, gekennzeichnet vor allem durch einen „Willen“⁷⁹: auf denjenigen Typus also, den selbst zu verkörpern sein ständiger — Wunschtraum ist. Und weil seiner biologischen Unzulänglichkeit das versagt blieb, darum soll es — auf physisch-militarisch-„barbarischer“ Grundlage⁸⁰ — „mehr werden mit den Philosophen“⁸¹, indem sie sich denkbar weit wegentwickeln von Nietzsches Bestgehaßtem, von Kant: dieser „Vogelscheuche irgendwann einmal“⁸². Der „neue“ Philosoph⁸³ soll keine «bürgerlichen», moralischen, christlichen, humanen Werte mehr kennen, sondern nur noch jene «vornehmen» Werte, welche radikal antibürgerlich, immoralistisch, antichristlich und gewollt inhuman sind. Und dieser „neue Philosoph“, der „nur in Verbindung mit einer herrschenden Kaste entstehen kann als deren höchste Vergeistigung“⁸⁴, wird, indem er an der Seite der „zu zuchtenden regierenden Kaste, der zukünftigen Herren der Erde“⁸⁵ steht, „in der Nahe der großen Politik, der Erdregierung“ sein⁸⁶. Von einer «Idee» aber, die um ihrer eigenen «Größe» willen auch ein eigenes Recht hätte, ist bei alledem keine Rede. Immer kommt es nur auf einen — biologisch imponierenden — Menschentyp an; und dem «großen»

Menschen hat die «Idee» — soweit in der «Lebensphilosophie» von einer solchen überhaupt zu sprechen ist — nur zu «dienen»: als Stachel des „Willens“, des Willens zur „Macht“.

Burckhardts Kulturphilosophie dagegen schaut stets auf ein Objektives. Und auch „historische Große“ erkennt sie nur an, wo das Handeln des «großen Menschen» objektiv — mag er das auch nicht wollen und nicht wissen — einem „Ratschluß der Weltgeschichte“, einer überindividuellen kulturgeschichtlichen «Providenz» dient⁸⁷. Darum sagt Burckhardt Ja zu Alexander, aber Nein zu Napoleon^{87a}.

Gewiß war Napoleon eine „geniale“, ja eine „ungeheure Persönlichkeit“; seine „großen“ Ziele aber waren „falsche Ziele“⁸⁸: was in ihm lebte, war „der wilde Geist des Abenteurers“⁸⁹ und der „Spielerleidenschaft“⁹⁰. Seine „vollige Unbedenklichkeit“ war nicht nur „moralisch“ ein Manko, sie war zugleich auch schlechte Politik. Das gilt sowohl von Einzelheiten, wie besonders der Expedition gegen Spanien⁹¹, als auch von diesem ganzen revolutionären System einer stets „aggressiven“ Politik im allgemeinen⁹²: „niemand konnte auf etwas Bleibendes hoffen“⁹³, niemand ihm „trauen“⁹⁴, niemand mit ihm paktieren, — wie Metternich nach der hinterlistigen Gefangennahme der spanischen Königsfamilie in Bayonne an Kaiser Franz schrieb. Neben diesem Tyrannen, der Überwundene nie zu gewinnen, sondern nur sich zu Feinden zu machen verstand⁹⁵, zeigte Talleyrand doch etwas wie ein europäisches Gewissen, als er, seinen Rücktritt begründend, zu dem oranischen Gesandten sagte: „Ich will nicht unter den Wurgengeln Europas sein.“⁹⁶ Ungeachtet des Allzumenschlichen seiner Privatmoral, das für Burckhardt nicht schwer wiegt, war Talleyrand eben ein Mensch von europäischer Kulturtradition⁹⁷. Und so findet Burckhardt bei ihm, wie auch bei Metternich, seine eigenen Maßstäbe wieder: Napoleons Gedanke der Weltmonarchie war der Ausdruck einer Maßlosigkeit, die grundsätzlich keine Grenzen anerkennt, sondern ins Unendliche strebt; solcher revolutionären Romantik gegenüber war Talleyrands — eine einseitige Hegemonialpolitik ablehnende — Gleichgewichtspolitik nicht nur im Interesse der europäischen «Freiheit» gelegen, sondern zugleich der Ausdruck einer politischen «Vernunft», welche den «klassischen» Ideen von «Maß» und «Harmonie» gemäß und damit geeignet war, die Grundlage einer dauerhaften «Ordnung» abzugeben.

Schluß

XXIII. Europa und die Nationen

Mag nun aber die Rettung der europäischen Kultur für Nietzsche in der Schaffung der politischen Einheit, für Burckhardt gerade in der Abwehr jeder Zwangseinheit liegen — als „gute Europaer“¹ fühlen sie, jeder in seiner Art, sich beide. Nietzsche definiert das als Zugehörigkeit „zu jenen Menschen, welche zu umfanglich sind, um in irgendeiner Vaterländerei ihr Genüge zu finden“^{1a} —; auch Burckhardt konnte die engere Heimat allein nicht „Genüge“ tun, aber für seine Bindung an sie hatte er nie einen abschätzigen Ausdruck wie „Vaterländerei“ gebraucht. Dieser Ausdruck zeigt bereits die ganze Wurzellosigkeit von Nietzsches «Europaertum». — Wohl ist der Maßstab, den sie beide an die Kulturerscheinungen anlegen, in dem Sinne ein «europaischen», daß, was aus einer nationalen Kultur hervorwächst, erst „in Betracht kommt“ in dem Grade, in dem es sich über den Rang eines „bloß lokalen, «nationalen»“ zum Rang „eines europäischen Ereignisses“ erhebt²; doch wurde in Burckhardts Munde das „bloß“ ohne jenen abschätzigen Beiklang sein, den bei Nietzsche alles „«Nationale»“ — in Anführungszeichen! — hat. Vielmehr legt Burckhardt als «historischer» Kopf, der konkret und also «in Nationen» denkt, gern einen Akzent darauf, daß alle große Kultur nur auf einem national bestimmten und bedingten Boden zu erwachsen vermag.

Dabei ist ihm, der alles in seinen organischen Zusammenhängen sieht, sein Verbundensein mit der deutschen Kultur eine als selbstverständlich bejahte Gegebenheit³, während Nietzsches «freischwebendes» Denken sich gegen sein Deutschtum immer von neuem auflehnt.

Zwar meint Nietzsche einmal, er sei „vielleicht mehr deutsch, als jetzige Deutsche, bloße Reichsdeutsche, es noch zu sein vermöchten“, indem er nämlich noch ein „antipolitischer“ Deutscher sei⁴. Richtig sind an dieser Selbstbeurteilung zwei negative Feststellungen: nämlich daß er im schärfsten Gegensatz zu allem neudeutschen Wesen der Zeit nach 1871 stand, und daß er kein „politischer“

Mensch war; — aber war er darum, in irgendeinem Sinne, betont „deutsch“? Er war es in seiner Hinneigung zum «romantischen» Wesen: in seinem Trachten nicht nach klassischer «Vollendung»^{4a}, sondern nach «Unendlichkeit» (auch sein stetes Verlangen nach „großen“ Maßstäben, nach „großer“ Politik usw. gehört ja hierher), in seinem eingeborenen Widerstreben gegen Maß und Grenze^{4b}, seinem Hang zur Hingabe an irgendein Irrationales bis zu Rausch und Ekstase. Aber soviel Deutsches in seiner Natur war, so wenig deutsch war sein Bewußtsein. Wenn er, im Gegensatz zu allem spezifisch „Reichsdeutschen“, sich selbst in einem «höheren» Grade „deutsch“ nennt, so ist das zunächst nur eine gesteigerte Form der Opposition; es läßt sich aber keineswegs^{4c} sagen, er sei nur gegen das «neue» Deutschland von «jetzt» und wirklich für das Deutschland von «einst» gewesen. Mitunter zwar spricht Nietzsche so, als richte sein Angriff sich nicht gegen den „Geist“ „des Volkes der Denker“ von „einst“, als beklage er vielmehr lediglich, daß im Deutschland von „heute“ die Politik allen „wirklichen“ Geist „verschlinge“⁵; aber sofort packt ihn wieder seine fixe Idee, das Christentum sei an allem schuld, also auch — da die Deutschen einen speziellen christlichen Eifer entwickelt hätten — an der „willkürlichen Verdummung“ des deutschen Volkes „seit einem Jahrtausend beinahe“⁶ — und so geht es denn gerade gegen die deutschen Denker, voran die Kant und Leibniz⁷. „Haben die Deutschen auch nur Ein Buch hervorgebracht, das Tiefe hätte?“⁸ Nietzsche haßt das alte wie das neue Deutschland: das alte Deutschland einer „sonnenlosen Begriffsgespenserei und Blutarmut“⁹ wie das neue von „Blut und Eisen“, in das die Deutschen, um sich von dem andern Extrem zu kurieren, hineingesprungen sind¹⁰.

Der junge Nietzsche zwar glaubt noch an „unsere deutsche Mission“ gegenüber der „französisch-jüdischen Verflachung und «Eleganz» der «Jetztzeit»“¹¹; aber das ist noch in einer Periode, in der er auch noch Sorge tragen kann um das „alte christliche“ Europa¹², mag dabei auch der Name „christlich“ nur die kulturelle Opposition gegen die „jüdisch“ gestempelte moderne Zivilisation bezeichnen. Der spätere Nietzsche dagegen^{12a} fühlt sich gerade zu „französisch-jüdischem“ Wesen in gleichem Maße hingezogen wie von deutschem Wesen abgestoßen. Er beruft sich auf seine polnische Abstammung, und: „man nennt nicht umsonst die Polen die Franzosen unter den Slawen“¹³. Nietzsches deutsche Natur spürt Burckhardt, wenn er einmal die

«IV. Unzeitgemäße» ein „grunddeutsches“ Buch nennt und Nietzsches Denken „hie und da so intim deutsch“ findet, daß „keine Übersetzung möglich“ scheine¹⁴; — Nietzsches Bewußtsein von sich selbst aber und die Gerichtetheit seiner kulturellen Neigungen kommt heraus, wenn er umgekehrt der Meinung ist, seine Schriften seien so sehr aus französischem Geiste heraus geschrieben, daß man sie eigentlich erst ins Deutsche übersetzen mußte; „mein alter Lehrer Ritschl behauptete sogar, ich konzipierte selbst noch meine philologischen Abhandlungen wie ein Pariser Romancier — absurd spannend“; und so werde er auch „in Paris selbst“ goutiert: als ein Schriftsteller von „Esprit“¹⁵. Zu den Deutschen jedenfalls gehöre er nicht: „Deutsch denken, deutsch fühlen — ich kann alles, aber das geht über meine Kräfte.“¹⁶ „Wenn ich mir eine Art Mensch ausdenke, die allen meinen Instinkten zuwiderläuft, so wird immer ein Deutscher daraus.“¹⁷ „Ich bin in meinen tiefsten Instinkten allem, was deutsch ist, fremd.“¹⁸

Weil er unter keinerlei Umständen „mit dem deutschen Geist in Eins gerechnet“ werden will¹⁹, nennt er sich — wie auch Andere, die er herausheben mochte, — „einen Zufall unter Deutschen“²⁰, ein „bloßes Mißverständnis“²¹; der Ausdruck ist bezeichnend für Nietzsches durchaus unorganisches Denken. Was er damit sagen will, ist: er gehöre zu dem „psychologischen und artistischen“ Typ, und der sei unter Deutschen „Ausland“: so sei z. B. auch Wagner, ein Angehöriger des gleichen Typs, der „leibhafte Protest gegen alle «deutschen Tugenden»“ — und so konnte Nietzsche es „Wagnern nie vergeben“, daß er zu den Deutschen «herabstieg», als er „reichsdeutsch wurde“²². Wie es Wagner nach Paris zog, so zieht auch Nietzsche die moderne Vorliebe für das „Psychologische und Artistische“ zu den Franzosen. Auch an die Philosophie legt er den psychologischen Maßstab an, um von da aus französisches gegen deutsches Denken auszuspielen: Stendhal gegen Treitschke nicht nur, sondern sogar gegen Kant, dem die „Tiefe“ abgesprochen wird; den „«deutschen Geist»“ empfindet Nietzsche nur als „schlechte Luft“, in der er „schwer atme“²³. Die „deutsche Unerfahrenheit und Unschuld“ in psychologischen Dingen — der ästhetische Gourmand sagt: „in voluptate psychologica“²⁴ — fällt Nietzsche auf die Nerven. Sie ist „mit der Langweiligkeit des deutschen Verkehrs verwandt“²⁵. „Ich halte diese Rasse nicht aus, die keine Finger für nuances hat, die

keinen esprit hat“, keinen „Takt“, keine „délicatesse“²⁶; „die Deutschen haben bloß Tatzten“²⁷ Er „glaube nur an französische Bildung“ und am allerwenigsten an eine sog. „deutsche Bildung“²⁷. Und in ganz persönlicher Zuspitzung: seine „natürlichen Leser“ seien alles andere als Deutsche, vor allem Franzosen²⁸. Schon in «Menschliches Allzumenschliches» erscheint Frankreich als das Land der Psychologen im Gegensatz zu Deutschland²⁹.

Und damals fühlte auch Burckhardt sich noch angesprochen und an Montaigne erinnert³⁰, an französische Renaissance also. Nietzsche hort nicht auf, Frankreichs „alte“ Kultur auf psychologischem Gebiete zu rühmen³¹ — und „etwas von Montaignes Mutwillen“ habe vielleicht auch er in sich³² —, doch daneben werden ihm „auch die allerletzten Franzosen eine charmante Gesellschaft“: „Ich sehe durchaus nicht ab, in welchem Jahrhundert der Geschichte man so neugierige und zugleich so delikate Psychologen zusammenfischen konnte wie im jetzigen Paris“, von Paul Bourget bis zu Anatole France³³. Im zeitgenössischen Paris findet Nietzsche jenen Geist „psychologischer Reizbarkeit und Neugierde“, den er in Deutschland so völlig vermißt³⁴. Es ist der spezifisch moderne Nervenmensch, der hier spricht; — Burckhardt aber gehört noch nicht in das Zeitalter der «Reizsamkeit» (wie Lamprecht es genannt hat): er ist noch Mensch der Goethezeit. Und damit läßt Montaigne sich vereinen; Stendhal aber, der für Nietzsches Entwicklung «epochemachend» war³⁵ als der „gelingendste Ausdruck einer echt französischen Neugierde“³⁶, ist ein anderer Fall. Nietzsche nennt Stendhal die «Löwenklau» Napoleons in der Litteratur³⁷; Burckhardt aber ist kein Liebhaber napoleonischen Gebarens — auch wurde er wohl bestritten haben, daß zwischen militäristischer Robustheit und deren Ästhetisierung durch einen romantischen Zivilisationslitteraten eine wirkliche — und nicht nur eine scheinbare — Verwandtschaft bestehe. Stendhal-Nietzsche, das ist typische „âme moderne“³⁸; Burckhardt aber ist bewußt un- und antimodern.

Nietzsches frankophiler Ästhetizismus äußert sich auch, wenn er „die klassische Schule der Franzosen“ gegen den „schnöden“ Vertrat verteidigt, den die deutsche Klassik an ihr begangen habe³⁹, und die Molière, Corneille und Racine „in Schutz nimmt gegen ein wustes Genie wie Shakespeare“⁴⁰, dem nur die Konzeption „des Typus Cäsar“ als ein freilich gewaltiger Ruhmestitel anzurechnen sei⁴¹. Aber die

echte „Leidenschaft in Fragen der Form“ kenne nur Frankreich — und zumal Deutschland nicht⁴². Jetzt, mit der Nationalisierung und Politisierung Deutschlands, sei die kulturelle Führung endgültig auf Frankreich übergegangen. Dort sei jetzt der wahre Ernst, die echte Leidenschaft des Geistes — nämlich für die „psychologischen und artistischen Fragen“⁴³, so daß Frankreich auch jetzt noch „der Sitz der geistigsten und raffiniertesten Kultur Europas und die hohe Schule des Geschmacks“ sei⁴⁴. Entsprechend dem Wesen einer Geschmackskultur ist der «Geist» dort «Esprit»: voller Raffinements; und das Interesse für alle psychologischen Feinheiten und alle artistischen Nuancen führt dort zu einem „l'art pour l'art“, das etwas für die ganz Wenigen ist: „eine Art Kammermusik der Literatur“, etwas, das immer noch „noblesse“, immer noch die echt französische „Vornehmheit“ zeigt. Freilich gibt es daneben den — heute allerdings „sich im Vordergrund waltenden“ — „Ungeschmack des verdummten und vergrößerten Frankreichs der demokratischen Bourgeois“, aber das zählt ja kulturell nicht mit — sowenig wie der „verpöbelte“ deutsche Geschmack⁴⁵. Das alles gehört zur «Masse»; und es ist ja „das Jahrhundert der Masse“, dem jene Künstler Frankreichs „den Begriff «Künstler» erst zu lehren“ hatten⁴⁶. Der «Künstler» aber ist der «höhere» oder der «vornehme» Mensch Nietzsches⁴⁷.

Doch was bedeutet das Wort «vornehm» in Nietzsches Munde hier, wo er (im Gegensatz zu deutscher «Pöbelhaftigkeit») ein typisches Ideal französisch verfeinerten „Geschmacks“ entwickelt? das doch gewiß schwer zu vereinen ist mit dem sonst so gern gepriesenen Ideal des „starken“ Menschen, der — gewiß sehr unfranzösischen — „blonden Bestie“⁴⁸. Gehört zur „âme moderne“ nicht die „Décadence“? der Nietzsche doch so heftig widerstrebt. In der Tat: jene Artisten sind zwar in ihrer Art „prachtvoll“, aber zugleich „krank“ oder doch verzärtelt und „verkunstelt“: „Menschen, welche nicht auf den kraftigsten Beinen stehen.“⁴⁹ Die große Ausnahme — Maupassant, dieser „Eine von der starken Rasse“, „ein echter Lateiner“, dem Nietzsche „besonders zugetan“ ist⁵⁰, — bestätigt nur die Regel. Die Delacroix, Berlioz e tutti quanti sind zwar gewiß „hochfliegende und hoch emporreißende“ Geister, aber „mit einem Fond von Krankheit, von Unheilbarkeit“⁵¹. Das ist jene Sphäre von „Morbidity“, in die auch Wagner paßte, dessen „erster intelligenter Anhänger überhaupt“ jener „typische Décadent“ Baudelaire war, der auch „zu-

erst Delacroix verstand“, und „in dem ein ganzes Geschlecht von Artisten sich wiedererkannt hat“⁵².

Nietzsche selbst hat sich ja mit ausreichender Deutlichkeit als den „Décadent“ bezeichnet, der er war⁵³; und seine „Krankenoptik“⁵⁴ liefert auch hier den Schlüssel zum Verständnis: von ihr aus ist auch sein Verhältnis zum deutschen und zum französischen Wesen zu verstehen. Was ihn an Wagner fesselt, ist das Nichtdeutsche an ihm, das, zu dessen Ausbildung gerade Paris „unentbehrlich“ war⁵⁵. Und soweit geht bei ihm „die Neugierde des Psychologen“, daß es für ihn etwas höchst Positives bedeutet, „krank genug“ zu sein für etwas so Gefährliches wie das „Gift“ des *«Tristan»*⁵⁶. Das Ja noch zum „Fragwürdigsten“⁵⁷ als eine Form des *«vivere pericolosamente»*. Denn die „dumme“ Gesundheit des „Bourgeois“⁵⁸ ist ja nur verächtlich *«Reiz»* besitzt nur das Unbürgerliche, Anomale, das *«Abenteuer»*.

Aber zugleich ist es doch Kritik, wenn Nietzsche, bei den modernen Franzosen wie bei dem Delacroix „nachstverwandten“ Wagner, von „Effekt“, von „Schaustellung“ spricht, von mehr „Talent“ als „Genie“; und man meint eher Burckhardt als Nietzsche zu hören — Burckhardt, der Wagner und Delacroix eine gleiche Abneigung entgegenbringt, und für den *«Virtuosentum»* typisches Symptom des Verfalls einer Kultur ist —, wenn es weiter heißt: „Virtuoson durch und durch, mit unheimlichen Zugängen“ zu allem, was — freilich nur Menschen vom Nietzsche'schen, nicht solche vom Burckhardt'schen Typus — „verführt, lockt, zwingt, umwirft, geborene Feinde der Logik und der geraden Linien“; und schließlich endet die Kritik, die Nietzsche an seinen Freunden übt, darin, daß gerade die *«Vornehmheit»*, das in seinen Augen über allen Wert Entscheidende also, ihnen abgesprochen wird: „heraufgekommene Plebejer“ seien sie, „eines vornehmen Tempo, eines lento, unfähig — man denke z. B. an Balzac —, zugellose Arbeiter, beinahe Selbstzerstörer durch Arbeit; Antinomisten und Aufrührer in den Sitten, Ehrgeizige und Unersättliche ohne Gleichgewicht und Genuß“⁵⁹ —: es ist, als spräche Burckhardt von seinen Antipoden. Immerhin gefallen Nietzsche Menschen dieser „verwegen wagenden“, „gewaltsamen“ Art⁶⁰. Und schließlich haben die Franzosen — und noch „die heutigen“ — „alles Hohe und Zarte in ihrem Besitz, was jetzt in der Welt noch übrig ist“⁶¹. Das ist ein sehr relatives Urteil; aber relativ sagt es sehr viel: nämlich angesichts „der rasenden Dummheit und des lärmenden

Mundwerks des demokratischen Bourgeois“⁶², auch des französischen. Dennoch bleibt es ein paradoxes Ergebnis, daß der Ausflug ins «aristokratische» Land zu „Plebejern“ führt, daß — wenn auch „heraufgekommene — Plebejer“ hier als die Vertreter des «vornehmen Geschmacks» erscheinen.

Und schließlich besteht ja „die ganze so späte lateinische Rasse“ aus „alten und murben Kulturvölkern“⁶³. Und nun meldet sich in dem romantischen Kranken, der eben noch gerade das „Kranke“ als eine Attraktion für seine antibürgerlichen Affekte empfand, der Wille zur Gesundheit nur um so starker: als Ruckschlag gegen die gefährliche und (im Falle Wagners) in ihrer Lebensgefährlichkeit Nietzsche bewußt gewordene Übersteigerung des Krankseins. Die französische Spatromantik der 1840er Jahre und Rich. Wagner gehören ja für Nietzsche aufs engste zusammen: sie sind sich „verwandt, grundverwandt“⁶⁴. Zur „âme moderne“ gehört ja auch Wagner⁶⁵, dessen Kunst ja auch nur zu dem „kosmopolitischen“ Geschmack „raffinierter Artisten“ redet⁶⁶, so daß „Paris der eigentliche Boden für Wagner“ war⁶⁷: „die Delikatesse, die Wagners Kunst voraussetzt, die Finger für nuances, die psychologische Morbidität findet sich nur in Paris“⁶⁸. Und doch — dies ist nun die interessante Wendung, die nicht nur über Wagner, sondern auch über Nietzsche selbst Wesentliches aussagt, — mag man „zu Ehren der deutschen Natur Rich. Wagners“ feststellen, daß er es „in allem stärker, verwegener, harter“ getrieben hat, als es ein Franzose des 19. Jahrhunderts hätte treiben können: — „dank dem Umstande, daß wir Deutschen der Barbarei noch näher stehen als die Franzosen“⁶⁹. Um nur ja der (für Nietzsche sofort im Geruch der «Bürgerlichkeit» stehenden) Mitte des «Normalen» fernzubleiben — die Nietzsche wie einen Ansteckungs-herd scheut —, muß es, wenn nicht die *Décadence*, dann gleich die „Barbarei“ sein: da fühlt der moderne Nervenmensch sich wieder in der Nähe des «Abenteuers», nach dem er giert, und der Romantiker sich in der «interessanten» Nähe eines paradoxen «Immoralismus» — und darf sich obendrein so «gesund» vorkommen. So pendelt Nietzsche (der ja, im Bilde Wagners, auch hier wie immer über sich selbst spricht) zwischen der *Décadence* französischer Spatromantik und deutsch-wagnerischer „Siegfried“-Romantik⁷⁰. Aber es bleibt — bei diesem typisch «freischwebenden» Geist — eben beim Pendeln: so wie er auch pendelt zwischen einem extrem deutschen Hang zum

Chaotisch-Rauschhaften und einem extrem lateinischen Willen zur möglichst krassen Belichtung schneidend scharfer Konturen. Zu einer organischen Ausgleichung kommt es bei ihm nie.

Führt „sein Artistengeschmack“⁷¹ ihn zu den Franzosen, so liegt Burckhardts «klassisch»-gesundem Kunstempfinden alle «Artistik», alle Sucht nach «Raffinements» und gar aller Geschmack am «Morbiden» völlig fern: er sieht darin nur „Verfall“ — wie in aller modernen Großstadtzivilisation überhaupt. Soweit auch ihm „die französische Gedankenwelt“ eine „geistige Heimat“ bedeutete⁷², blieb sie doch im Range einer „zweiten“ geistigen Heimat — hinter der deutschen — stehen; und zum modernen Frankreich und seiner Hauptstadt zog ihn nichts⁷³. „Als Artist“ dagegen, sagt Nietzsche, „hat man keine Heimat in Europa außer in Paris.“⁷⁴ Und nicht einmal diese „Heimat“ ward dem ewig Heimatlosen zuteil. Burckhardt hat neben seiner bürgerlichen Heimat, ohne die sein Leben schlechterdings nicht zu denken ist, noch eine echte Wahlheimat. „Lockt und verführt“⁷⁵ den „Artisten“ immer wieder das moderne Paris, so zog es den Humanisten schon in der Jugend nach dem „großartig abgetanen“, aber «ewigen» Rom⁷⁶; und seitdem ließ ihn das „Heimweh“⁷⁷ nach dieser dem Humanistenherzen «heiligen» Stätte, zu der er immer wieder wallfahrtete, zertelbens nicht mehr los. — Das moderne Paris und das ewige Rom: Sinnbilder «vergänglichern» und «bleibenden» Werte.

Dabei stört die Tatsache des Kirchenstaats Burckhardt, den «Unfanatischen», so wenig wie sie Goethe gestört hatte; wohl aber stört ihn nachher das revolutionär-moderne und kulturkämpferische «Regno». Auch für sein historisches Urteil gehörte das papstliche Rom schon seit Jahrhunderten nicht mehr zu den «Feinden Europas»⁷⁸. Dagegen hat Nietzsches Verhältnis zu Rom, dem „für den Dichter des Zarathustra unanständigsten Ort der Erde“⁷⁹, etwas geradezu Krasses: händeringend sucht er in Rom nach „einer antichristlichen Gegend“ zum Wohnen⁸⁰; der „nicht freiwillige“ Aufenthalt daselbst macht ihn „verdrießlich“, ja „schweremütig“, und er möchte „nach Aquila, dem Gegenbegriff von Rom, aus Feindschaft gegen Rom gegründet“ von dem „Atheisten und Kirchenfeind“ Friedrich II., seinem „Nächstverwandten“; schließlich wäre sein Traum ein Philosophenstübchen im Quirinal⁸¹. So grotesk schwierig für ihn ein Aufenthalt in dem mit der ganzen langen christlich-kirchlichen Kul-

turtradition, Europas impragnierten Rom sich gestaltet, so gern wohnt er — der den Bismarck'schen wie den Wagner'schen „Weg nach Rom“ in gleicher Weise perhorresziert⁸² — hernach in Turin. Auch das hat etwas Symbolisches: er selbst findet es der Aufzeichnung — nicht in einem Brief, sondern im „Ecce homo“ — wert, daß er dort „gegenüber dem mächtigen Palazzo Carignano, in dem Vittorio Emanuele geboren ist“, wohnte⁸³; zuletzt, im beginnenden Wahnsinn, ist er dann selbst Vittorio Emanuele oder Carlo Alberto⁸⁴ und beruft einen Kongreß von Fürsten und Freunden — nun doch nach Rom, aber nun im Gefühle eines „Casar auf dem Kapitol“⁸⁵.

Einer Liga gegen „das «Reich»“ soll dieser Kongreß den Weg bahnen⁸⁶. Italien so gut wie Frankreich bedeutet für Nietzsche vor allem eine Antithese gegen das Deutsche. Sind ja doch, wie die Franzosen, so auch die Italiener, „ein intelligentes Volk“ im Gegensatz zu dem deutschen „Flachland Europas“⁸⁷.

Im übrigen ist Nietzsches Verhältnis wie zu Frankreich so zu Italien vorwiegend litterarisch bestimmt. Wie dort die »psychologisch-artistische« Attraktion das ausschlaggebende Moment ist, so hier die romisch-imperialistische Idee und die Konzeption des »moralinfreien Renaissancemenschen«. Mit dieser Konzeption hängt dann auch die Vorstellung von einem „selbstherrlichen“ Dasein zusammen, das die südliche Sonne „verklaren“ solle⁸⁸. Zieht den Kranken die Neigung für das »Dekadente« zum Pariserischen, so sein Wille zur »Ubergesundheit« zum „Mediterranen“. Beidemale herrscht die »Krankensoptik«. Und so gilt auch, was Nietzsche an unmittelbarer Liebe dem Süden entgegenbringt, vor allem der „großen Schule der Genesung“⁸⁹. — Burckhardt, der gesund ist, bedarf wohl, wie Goethe, der südlichen »Ergänzung«, aber keiner „Genesung“. Auch wo Burckhardt und Nietzsche eine italienische Vorliebe, etwa die für Rossini⁹⁰, gemein haben, bleibt der entscheidende Gegensatz, daß Burckhardt in Italien und im Italienischen immer nur das sucht, was ihm fehlt, während Nietzsche mit der Thronerhebung des Italienischen immer dasjenige Deutsche treffen mochte, das er nicht will.

Nietzsches hemmungslose Ressentiments sind typisch für den Entwurzelten. Bei Burckhardt dagegen gibt es keinerlei Abtrünnigkeiten. Er ist in seinem Kulturempfinden durchaus deutsch: in jenem Sinne, den Nietzsche im Auge hatte, als er ihn eine „Vereinigung von Tugenden“ nannte, die „ehemals“ deutsch waren, im „Deutschland der

Gegenwart“ freilich schwer mehr zu finden seien⁹¹. Im Gegensatz zu Nietzsches, des kulturell Wurzellosen, «freiem Schweben» zwischen den Extremen deutscher Romantik und französischer Aufklärung ist Burckhardt fest verankert: wie im deutschen Kulturboden Basels, so im Geiste deutscher humanistisch-klassischer Tradition. Er lebt im vollen Bewußtsein und in der selbstverständlichen Bejahung des Begründetseins in deutschem Wesen. Und eben zu diesem deutschen Wesen gehört für ihn das Verlangen nach der komplementären Ergänzung vonseiten romanischer Formkultur, das Bewußtsein, daß nur auf diesem Wege der deutsche Mensch die Möglichkeit gewinne, aus seiner eigensten ewigen Spannung zwischen dem «faustischen» Element und dem Harmonie-Ideal näher heran an die klassische «Vollendung» zu gelangen.

Dabei erwacht sein Europäertum organisch aus jenem germanisch-romanischen Kulturgefühl, in dem der deutsche Schweizer, und gerade der Basler, von Haus aus lebt und webt. Darüber hinaus führte ein dreivierteljähriger Aufenthalt in Neuchâtel, gleich nach der Absolvierung des Padagogiums, ihn in „die französische Gedankenwelt“ ein, wie er in seinen autobiographischen Aufzeichnungen berichtet⁹². Und wenn ihm, der schon als Zwanzigjähriger von Italien als „einem nötigen Supplement“ zum eigenen Wesen sprach⁹³, zeit lebens „die Anschauung Italiens als eine Ergänzung des deutschen Wesens“ galt, so beruft er sich dafür, noch im hohen Alter, auf Goethe, unter dessen starker Einwirkung seine Jugend noch gestanden habe⁹⁴. Burckhardt blieb in dieser deutschen Tradition der klassischen Zeit; und den Platz etwa, den bei Nietzsche Heine einnimmt, nimmt bei ihm Platen⁹⁵ ein. Schon der Jüngling von 20 Jahren konnte von der Gnade der „praedestinatio“ sprechen, „Italien, das heilige, zu sehen“⁹⁶: die „Italia Dus sacra“, die dann im Motto zum «Cicerone» wieder erscheint. Und wenn dies Werk mit dem Bekenntnis eines „nie sterbenden Heimwehs“ nach dem unvergeßlichen Rom schließt, so hatte schon der junge Mensch mit zwanzig Jahren gewußt, Italien, mit seiner „anderen Lebensluft“, werde ihn „durch ein ewiges Heimweh an sich ketten“⁹⁷. Wenn ihm schon 1839 in Italien der Gedanke durch den Kopf gehen konnte, er „sei vielleicht hier geboren“⁹⁸, so variierte er diesen Gedanken noch 1881, die Frage nach einer etwaigen Erbanlage aufwerfend: „Regt sich in mir der verdünnte Tropfen italienischen Geblütes, den ich durch diverse Mütter hindurch seit

dem 16. Jahrhundert in mir habe?“ Jedenfalls komme ihm in Italien „alles so verwandt“ vor; und darum sei ihm dort „reichlich so heimisch zumute“ wie in deutschen Städten, ja er habe es dort „leichter, mit den Leuten in Verkehr zu treten“⁹⁹. Welch ein Gefühl von organischen Zusammenhängen, und zugleich welch ein nahezu religiöses Verhältnis — wie zu einem «Höheren»! Von beidem ist bei Nietzsche nichts — und kann bei ihm nichts sein.

Was Burckhardt im Süden suchte, war das Erlebnis der reinen Form, der heiteren Schönheit, die Harmonie des in sich Beruhigten schenkte ihm das «trostliche» Gefühl schöneren, leichteren Daseins. Darin berührt er sich mit Nietzsches Sehnsuchten nach «mediterraner» Befreiung von der deutschen Schwere. Aber jede Einseitigkeit ist Burckhardt fremd. Wenn er den italienischen Sinn für die reine Form dem „Phantastisch-Willkürlichen“ entgegenstellt, in dem deutsches Wesen gern „befangen“ ist, dann vergißt er nicht, einen Hinweis darauf hinzuzufügen, wie sehr in sittlicher Hinsicht der deutsche Mensch dem italienischen überlegen sei: etwa Durers „Einfachheit und Treue“ der Art eines Cellini¹⁰⁰. Es liegt Burckhardt völlig fern, die italienische Kunst gegen die deutsche ausspielen zu wollen. Ja, es tut ihm ausgesprochen „wohl“, wenn er z. B. einmal Gelegenheit hat, festzustellen, wie „unser kräftiger Hans Baldung“ als einer der Darsteller der Heimsuchung Maria selbst neben Raffael und Rubens sehr wohl bestehen könne¹⁰¹; und bei dem Thema der Anbetung der Könige kehrt er „von all der Herrlichkeit“ der Darstellungen bei Lionardo, Raffael und Rubens „so gerne zu Zeiten wieder in die alten Schulen zurück“, um auch im Kölner Dombild des Meisters Stephan „ein Höchstes zu verehren“¹⁰². Der Liebe seiner Jugendjahre für die große Architektur der rheinischen Gotik blieb er stets treu¹⁰³, und auch zum deutschen Barock gewann er späterhin ein höchst positives Verhältnis¹⁰⁴. Wie sein Kunstempfinden alles andere als antideutsch ist, so wirkt sein Ethos — mit dem ihn bis in die letzte Faser durchdringenden kategorischen Imperativ — sogar typisch deutsch. So ist es schließlich auch nicht zufällig, wenn seine Kritik der neustdeutschen Entwicklung nur bis zu einem echten Bedauern für „die arme deutsche Nation“ geht¹⁰⁵, die in wilden Paroxysmen zu schmähen Nietzsche sich nicht genügtun kann.

Eine Form von Nietzsches Antideutschtum ist auch sein Philosemitismus^{105a}. Der Zyniker, für den zum „Vollkommenen, Göttlichen“

auch die „Bosheit des Satyrs“ gehört, fühlt als „Artist“ den Artisten Heine sich kongenial und genießt dessen „délicatesses“, mit denen „deutsches Hornvieh“ freilich „nichts anzufangen“ weiß¹⁰⁶. Zwischen Nietzsches und Heines Art von (mit Rationalismus versetzter, revolutionärer) Romantik gibt es in der Tat interessante Berührungen. Nietzsche betrachtet den „vielleicht verglühenden Abendhimmel unsrer europäischen Kultur“ als einer der „Artisten unter den Zuschauern und Philosophen“; es ist für ihn nur ein anziehendes Schauspiel, — und gerade zum „Anziehendsten“ dabei zählt er, was an „Verfänglichstem“, an „moralischen Fragwürdigkeiten“ „Europa den Juden verdankt“: „Wir Artisten sind dafür den Juden — dankbar“¹⁰⁷. „Wir Artisten“ — so schrieb Nietzsche noch in seinem letzten Brief an Burckhardt¹⁰⁸. Der freilich hatte weder Verstandnis für derlei «artistische Dankbarkeiten», noch liebte er Heine¹⁰⁹, noch spielte er wie Nietzsche¹¹⁰ die Juden gegen die Deutschen aus. Er behielt Distanz zum Judentum wie zum Pariser Litteratentum. Zwischen beidem gab es ja Beziehungen: auch Heine ging ja nach Paris^{110a}, und Nietzsche sprach schon frühzeitig von „französisch-jüdischer“ Zivilisation¹¹¹. Freilich fand er dann, wie unter den Franzosen, so unter den Juden jene feinen „Psychologen“, die er unter Deutschen vergebens suchte^{111a} und die er noch ganz speziell schätzte, wenn sie, wie Georg Brandes¹¹², eine zeitige Witterung für die kommende Nietzsche-Mode bekundeten.

Burckhardt aber verspürte in Nietzsches Ästhetizismus, mit dem ein typischer Litterat wie Brandes spontan sympathisierte, das zersetzende Element, das die überkommene Gesellschaftsordnung wie die überlieferte Geisteskultur bedrohte^{112a}. Und wie es für Nietzsche bezeichnend ist, daß er die Antisemiten — noch bis ganz zuletzt¹¹³ — als seine allerpersonlichsten Feinde behandelte, so ist für Burckhardt nicht minder charakteristisch die Abwehrhaltung des bodenständigen Altbürgers gegen jene jüdischen Elemente, deren wesentlichen Beitrag zu den auflösenden Tendenzen der typischen «Moderne» er vor sich sah; freilich blieb sein Antisemitismus maßvoll: altkonservativ-antirevolutionärem Stil entsprechend.

Das Zusammengehen Nietzsches und des Judentums konnte Burckhardt nur in seinen Abneigungen bestärken. Von der revolutionären Moderne, gleichgültig welcher Schattierung, vermochte er nichts Gutes zu erwarten; er konnte da nur tiefes Mißtrauen hegen^{113a}.

Der Humanist spürte da nicht nur eine innere Haltung, die sein eigenes Ethos, dem sie zutiefst widersprach, als frivol empfand, sondern vor allem eine Ausrichtung nur auf den «Tag» und das bloß «psychologischer Neugierde» Dienende, während er seine Aufgabe in der Verteidigung der «ewigen» Werte sah: im Sinne der großen Tradition deutscher Klassik.

Wohl sind beide, Burckhardt wie Nietzsche, «gute Europäer» in dem Sinne, daß sie eine nationalistische Eingrenzung und Abgrenzung ablehnen. Während das aber bei Nietzsche ein internationales und speziell ein antideutsches Denken bedeutet, lebt Burckhardt in einem klaren nationalen Kulturbewußtsein, das sich im deutschen geistigen Erbgut wie selbstverständlich beheimatet weiß. Dort fest verwurzelt, verteidigt er die an klassischer Bildung und christlichem Ethos orientierte «Kultur Alteuropas», welche im Zeichen der Humanität das Ideal der Freiheit vereint mit dem des Maßes.

Nicht Nietzsche war von den beiden der «Unzeitgemäße»^{113b}. Nietzsche — um sein Wort über Wagner^{113c} auf ihn selbst anzuwenden — „resumiert die Modernität“. Für ihn repräsentiert Heine, der bis zum Amerikanismus Fortschrittsfreudige, der soviel vom Journalisten hat, „den höchsten Begriff vom Lyriker“¹¹⁴. Nicht Goethe. Burckhardt verzichtet gern auf Heines „ausgedachte Finessen“¹¹⁵. Aber er ist beglückt, wenn in diese Welt der modernen Zivilisation noch ein so erquickend fremder Klang hereintonen kann wie derjenige Mörikescher Dichtung¹¹⁶. Ein wirklich Unzeitgemäßer fühlt sich da tief sympathisch angerührt von einem seinesgleichen¹¹⁷. Gerade daß Burckhardt seinen Standpunkt außerhalb der eigenen Zeit hat, gerade dies gibt ihm die Möglichkeit eines Blickes, der nicht der Zeit verhaftet¹¹⁸, sondern wahrhaft zeitüberlegen ist.

Ergänzungen und Belege

Zusammenhängende Ausführungen finden sich hierunter insbesondere
zu folgenden Fragenkomplexen:

Die «Freundschaft» zwischen N. und B.: S. 177 ff — Erwin Rohdes N.-Kritik: S. 181 f.
— Karl Hillebrands N.-Kritik: S. 182 f — Machtmenschen- und als ästhetische Faszination: S. 184. — Der Tyrann: S. 184 f — Was N. von seinen «Freunden» wollte: S. 185 f
— Bedürfnis nach «Bürgerlichkeit»: S. 187 f. — N.s Asozialität: S. 190 f — Mensch unter Menschen: S. 191 f. — Die Aufnahme der «Geburt der Tragödie» (Ritschl, Overbeck, Rohde usw.). S. 194 f. — B.s apollinische und N.s dionysische Linie: S. 195 f — Bürgerlich verwurzelte Existenz und freischwebende Intelligenz; das Dekadenzproblem: S. 197 ff — «Vornehm»: S. 200 — N als Romantiker: S. 201 f — N.s Krankheit: S. 203 f — Seine bipolare Veranlagung: S. 205 ff — Fragezeichen zum Biologismus: S. 207 — Hybris: S. 207 f — B über prometheische Menschen: S. 208 f — N contra Goethe: S. 210 f. — N.s Verhältnis zur Musik und zur bildenden Kunst: S. 211 f — Nihilistischer Aktivismus als Intellektuellenideal: S. 215 ff — Zur Soziologie der Intelligenz in der griechischen Antike: S. 219. — Wollen und Leiden: S. 220 f. — Das «Leben» als Widersacher des «Geistes»: S. 221 f. — Heraklit: S. 222 f — Der Wille zur Unruhe, N und Kierkegaard: S. 224 ff — „Artisten“-philosophie: S. 227 — Lob der Illusion und des Chaos: S. 227. — Zersetzung der Wahrheitsidee: S. 228. — Ob der Mensch für die Wahrheit sterben soll: S. 228 f — «Plebejer» in der Geschichte der Kultur: S. 230. — Die Herrschaft der Minderwertigen und die Humanitätsidee: S. 231. — N.s radikaler Individualismus, mit einem Exkurs über N.s Verzweigungen und einem weiteren über seine christlichen Residuen: S. 234 ff. — Antagonismus von Politik und Kultur: S. 237 f — Der griechische Staat und die Kultur: S. 238 f — Machtromantik: S. 239 — Kriegsgesänge eines Unmilitärischen: S. 239 f. — Ästhetizistische Soziologie: S. 240 f — N.s «Preußentum»: S. 241 f. — Anti-Treitschke: S. 242 f — Das Reich als Massenstaat: S. 245 — Barbarenkraft gegen westliche Kultur und Christentum: S. 246. — B.s Voraussichten: S. 247 — Historischer Okkasionalismus (N.s Verhältnis zur Geschichte): S. 247 ff. — „Guter Europäer“? S. 252 — „Dionysisch“: S. 253 — N. und die griechische Sophistik: S. 253 f — B. und das asketische Ideal: S. 255 f. — Dante: S. 259 f — Stendhal: S. 261. — Der junge Schiller, Kierkegaard und N.: S. 262 f. — «Großes»: S. 263. — Physiologismus als Verfallszeichen: S. 264 — Dionysos gegen den ordo-Gedanken: S. 264 f — Amor fati: S. 266 f. — N. und das Problem der Askese: S. 268 f — Luther und Loyola, soziologisch gesehen: S. 270 f. — Norden und Süden; der «Protestant», «Religion» bei N.? S. 271 f — «Kirche»: S. 273 — B und der «Übermensch»: S. 274 f — Altes und — neues «Europaertum»: S. 280. — Ressentiment und Attraktion: S. 282 — Der Reiz der Décadence und das Ideal der Kraft, Deutschland, Frankreich — und das Christentum: S. 283 ff. — B. über deutsche und französische Kultur: S. 285 f. — «Unzeitgemäß»? S. 288.

Einführung

1. O. Fr. Bollnow, in „Die Litteratur“, Apr. 1941. — 2. Th. Steinbuchel, in der Bonner Ztschr. f. Theologie VII (1930), S. 281. — N. selbst spricht, mit einem noch weitergehenden Ausdruck, von seinem „Kampf gegen alles, was bisher von den Menschen verehrt und geliebt worden ist“ (an Seydlitz 12. 2. 88) — 3. A. Baumler, Studien z. dt. Geistesgesch. (1937), S. 245 — 4. ebd., S. 249. — 5. Ernst Bertram, N. (1919), S. 199 f. — 6. s. ob. S. 51 f. — 7. ob. S. 22 (A. 39). — 8. ob. S. 14 (A. 18 f.) — 9. ob. S. 21 (A. 26). — 10. ob. S. 14. — 11. Overbeck, der wie wenige N. kannte, nennt „den brennenden Ehrgeiz, der N. beseelte, . . . den Kern seines Lebens“ (C. A. Bernoulli, Overbeck u. N. [1908] II, 116 f.). — 12. Vgl.: an d. Schwester 3. 2. 82: „Ich hatte solange nach dem Menschen gesucht, der hoher war als ich“ — 13. Dazu: N.s Verhältnis zu Rich. Wagner — endend mit N.s Bekenntnis (ebd.): „Jetzt darf ich mich nicht einmal mehr mit ihm vergleichen: ich gehöre einem anderen Rang an“ — 14. „Ihm gegenüber hat er das erste Gefühl eines Mangels an Überlegenheit“ (Jos. Hofmiller, N. [1933], S. 16) — 15. vgl. Ernst Gundolf u. Kurt Hildebrandt, „N. als Richter unserer Zt.“ (1923). — 16. M. Schabad in der Basler Nationalztg. vom 18. 5. 41. — 17. Ludw. Cremer in der «Köln. Ztg.» vom 8. 5. 41, Gg. Meyer in der «Hamb. Fremdenbl.» vom 23. 5. 41. — 18. Basler Nachrichten vom 25. 4. 41. — 19. So hatte der Kritiker der Basl. Nachr. eine stärkere Hervorhebung der „Dissonanzen“ gewünscht, welche B. erst zu überwinden hatte, um zu seiner — „postproblematischen“ — Abgklärtheit zu gelangen; eine Typologie aber kann eben das Genetische nur gerade streifen (s. ob. S. 38 [Mitte], unt. S. 200 [unt.]). — 20. In diesem Sinne äußerten sich, außer der Predigt über „Christus u. Europa“ von Ernst Stähelin (Basel 1941), Rud. Pechel in der «Dt. Rdsch.» (Mai 41), L. Cremer (a. a. O.), O. Heuschele in der «Rhein-Westf. Ztg.» (8. 6. 41), Th. Steinbuchel in der «Sendung des Buches» (Mai 41) und die Rezensionen in der «Neuen Zürcher Ztg.» (7. u. 8. 1. 41), in der Ztschr. «Das Werk» (Febr. 41), in der «Litterar. Beratern» (Apr. 41) und im «Bücherwurm» (Apr. 41). — 21. Carl Roos, N. u. d. Labyrinth (Kopenhagen 1940), Vorw. — 22. Vgl. unt. S. 179 f. — 23. in ihren Erläuterungen zur Herausgabe des Briefwechsels (zuerst 1899, in der «Neuen Dtschn. Rdschau», dann, 1904, im Rahmen der Gesammelten Briefe N.s). — 24. ersch. 1908 — 25. Karl Joël, Jac. B. als Geschichtsphilos. (1900), S. 105 ff., 115 ff.; Charles Andler, N. u. B. (1926 ersch. als dt. Übers. des betr. Abschnitts der „Précurseurs de N.“, des I. Bds. des großen N.-Werks, verdienstvoll ist hier lediglich der Nachweis des Einflusses B.scher Anschauungen auf N., — im übrigen s. unt. S. 249, A. 5 a); C. Neumann, Jac. B. (1927), passim [dazu s. unt. S. 184 A. 38], W. Rehm, Jac. B. (1930), passim; K. Lowith, Jac. B. (1936), S. 11 ff. — Ansätze zu einer Behandlung N.s und B.s als Figuren von einer bestimmten typischen Prägung finden sich bei Otto Wespahl (Feinde Bismarcks, 1930) und Chr. Steding (Das Reich u. d. Krankh. d. europ. Kultur, 1938); bei beiden aber werden B. und N. dem gleichen Typus zugerechnet, indem beidemale B. so stark verzeichnet wird, daß die ihn von N. wesentlich scheidenden Züge völlig verwischt erscheinen. Zu nennen ist auch H. J. Schoeps, Gestalten an der Zeitwende (1936). — 26. J. B. u. N. (1938; Rektoratsprogr. d. Univ. Basel). Vgl. dazu die Beurteilung durch Hans Barth in der «Neuen Schweizer Rdschau» 1938/39, S. 26 ff.; s. auch unt. S. 185 oben. — 27. Uns hier interessiert daher — weit hinausgehend über die vordergrundige Frage, wie N.

und B de facto aufeinander reagiert haben, — vor allem die tieferliegende, wie sie, kraft ihrer innersten Wesensart, aufeinander wirken mußten. Quelle für solche Erkenntnis aber ist uns natürlich die gesamte literarische Hinterlassenschaft N.s und B.s — unabhängig also davon, inwieweit der eine von den Äußerungen des andern Kenntnis hatte oder haben konnte. — Die grundsätzliche Frage nach der wissenschaftlichen Berechtigung typologischer Betrachtungsweise wird geprüft und bejaht von Jens Jessen in „Schmollers Jahrbuch“ 1941, H. 3; er findet in der Darstellung N.s wie B.s „das Typische ihres Wesens kernhaft zusammengedrängt“. Als „uberaus fruchtbar“ wird diese Methode auch von O. Fr. Bollnow anerkannt (a. a. O.); zum mindesten als „notwendige Korrektur“ sei das entworfene N.-Bild wertvoll und von wesentlicher Bedeutung.

I.

1. Von seinem „vertrautesten“ Verkehr mit dem ausgezeichneten „Freund“ liebte der N. der Basler Jahre selbst zu sprechen (an Rohde 23. 5. 76). Und in Sils-Maria, Mitte der 80er Jahre, konnte er, im Gespräch mit einem Studenten, mit dem er, beim Spazierengehen, eine rein zufällige und ganz kurze Bekanntschaft schloß, „immer und immer wieder“ auf B. zu sprechen kommen, um zu betonen, wie geistig „verwandt“ er sei mit diesem „alten“ und „treuen Freund“, der „ihn gleich erkannt“ und „jederzeit unentwegt zu ihm gehalten“ habe, und „dessen aristokratische, feine Natur, dessen geistige Unabhängigkeit nach allen Seiten er gar nicht genug rühmen konnte“. „Aus allem, was N. über B. sprach, ging deutlich eine ganz außerordentliche Hochachtung hervor“, und der Student gewann den Eindruck, daß N. sich mit B. „offenbar innerlich sehr verbunden fühlte“. Als der Student dann beim Abschied erwähnte, er werde sich auf der Heimreise einen oder zwei Tage in Basel aufhalten, bedauerte N., ihn nicht mit einem Grusse zu B. schicken zu können, da diesem „solche neuen Bekanntschaften sehr unerwünscht“ zu sein pflegten. (Sebastian Hausmann, E. Erinnerung an N., in der Beilage zur München-Augsburger Abdtg. „Der Sammler“ vom 4. u. 6. 7. 1922) [Den Hinweis auf diese Veröffentlichung verdankt der Vf. der Freundlichkeit des Kollegen W. Rehm.] Entsprechend redet dann die Schwester N.s (a. a. O.), von einem Verhältnis „tiefer gegenseitiger (!) Sympathie“ und „innerer Übereinstimmung“, „auch im Persönlichsten“ seien die beiden Männer einander nahegekommen“ (vgl. dazu schon die treffende kurze Kritik im Berner „Bund“ vom 5. 3. 99). Und noch die neueste und umfassendste Publikation über unser Thema — Edgar Salin, J. B. und N. (1938), S. 6 — spricht von der Geschichte „dieser Freundschaft“, Chr. Steding (D. Reich u. d. Krankh. d. europ. Kult., S. 546) gar von einem „innigen“ Umgang B.s mit N. in Basel. Doch schon 1900 hat N.s und B.s Basler Kollege, der klassische Philologe Jakob Mahly, bekundet, „von einem engeren Verkehr“ zwischen den beiden „nichts“ gewußt zu haben: „beide Naturen waren zu verschieden, als daß ein mehr als äußeres Verhältnis“ zwischen ihnen „hätte aufkommen können“ (Erinnergen. an N., „Gegenwart“, Bd. 58, S. 249). Overbeck (s. Benoulli, Overbeck u. N. [1908], Bd. I, S. 51) hat dann im einzelnen klargestellt, daß der Umgang zwischen N. u. B. keine Freundschaft war, daß vielmehr das Verhältnis zwischen ihnen „von Anfang an“ litt unter dem „verschwiegenen Widerhaken“ der „inneren Gegensätzlichkeit“ in ihrer „Denkweise“. Und ebenso urteilen, gleichfalls aus persönlicher Kenntnis, Peter Gast (an Overbeck 2. 3. 99), der von der „inneren Gespanntheit B.s gegen N.“ schon in den Basler Jahren redet, und Heinr.

Gelzer (Ztschr. f. Kulturgesch. VII, S. 39), welcher bekundet, daß B. „N. immer etwas skeptisch betrachtete, soweit das eben seine echt französische Hoflichkeit zuleß“, während freilich N. ihn „ruckhaltlos bewunderte“. Diese „echt französische Hoflichkeit“ mochte N. so vieles verhüllen, daß er sehr viel mehr hinter ihr vermutete, als vorhanden war. Jedenfalls war das Verhältnis zwischen ihnen „ein einseitiges“ (Overbeck, bei Bernoulli II, S. 114). Will man hier überhaupt von «Freundschaft» sprechen, so kann es höchstens in dem sehr uneigentlichen Sinne einer „einseitigen und unerwiderten, dennoch innigen Freundschaft N.s zu J. B.“ (Podach, N.s Zusammenbruch, S. 87) geschehen. Zwar kann N. – (laut Brief an Mutter und Schwester vom 20. 4. 69) am 19. 4. 69 in Basel angelangt – bereits wenige Wochen darauf (am 29. 5. 69) der Schwester melden, „sein näherer Umgang“ sei J. B., – auch mögen sie sich zeitweise „taglich“ gesehen haben, wie N. (an Rohde 23. 5. 76) hervorhebt, (etwa im Zusammenhang mit ihrem beiderseitigen Unterricht am Padagogium [vgl. Elis. Förster-N., N.s gesamm. Briefe III, S. 166]), – und es mag auch einmal ein dreiviertelstündiges peripathetisches Gespräch im Munsterkreuzgang gegeben haben, was N. gleich einer mehrfachen Weitermeldung für wert erachtet! (an die Schwester 8. 7. 75, an Gersdorff 12. 7. 75). Aber „wer B. und N. nach dem Kolleg B.s über die griechische Kulturgeschichte, dessen Zuhörer N. im Sommersemester 1876 (richtig: 1872) war, zusammen über den Munsterplatz nach Hause gehen sah, mußte bemerken, daß B. Nietzsche gegenüber gern die Rolle des *noli me tangere* spielte und am liebsten . . . davongelaufen wäre“, berichtete nachträglich Peter Gast (an Overbeck 2. 3. 99 [bei Bernoulli I, S. 53]). Was Salin (a. a. O., S. 122) zur Entkräftung dieses Zeugnisses sagt, ist ohne Beweiskraft. Und von B.s «Dank» für die II. Unzeitgemäße (1874) meint Salin selbst (S. 114), B. habe für seine „Rechtfertigung“ die schriftliche Form wohl gewählt, „um ein Gespräch zu verhindern“! – eine in der Tat sehr plausible Vermutung. Für irgendwelche „Wärme“, die Jahre hindurch in dem Verkehr zwischen den beiden Männern geherrscht habe, wie Carl Neumann (J. B., S. 257) will, spricht auf B.s Seite schlechterdings nichts. Es besteht daher keinerlei Grund, (mit Elis. Förster-N. [D. Leben Fr. N.s II, 435] und Carl Neumann, S. 253) eine Zäsur zu legen zwischen „die Anfänge“ der N.-B.schen Beziehungen und die spätere Zeit jener Briefe, die B. mit einer „offensichtlichen“ und bei „jeder neuen Zusendung N.s peinlicher und gezwungener“ werdenden „Überwindung“ schrieb. Diese Version wird auch durch ihre mit vielem Aufwand von Geist unternommene Erneuerung bei Salin nicht glaubwürdiger. Wohl aber kann man „die Kurve“ von B.s „Mißfallen an N.“ verfolgen: die Briefe B.s an N. „punktieren sie unmißverständlich“ (Bernoulli, a. a. O. II, S. 102). Daß N.s „weitere Entwicklung schließlich doch B. zu fremdartig“ wurde und er dadurch „in die größte Verlegenheit“ N. gegenüber geriet, mußte schon N.s Schwester (N.s ges. Briefe III, S. 178; D. Leben Fr. N.s II, 435) eingestehen. Und Overbeck hatte es aus B.s eigenem Munde, aus Äußerungen, die während eines fortgesetzten Verkehrs fielen, der sich über die neun letzten Lebensjahre B.s erstreckte: daß ihm die Zusendung von N.s Schriften nur „Leiden“ bereitete; B.s Empfindungen waren „schon jahrelang“ derart, daß sie schließlich „von der des Grauens nicht weit entfernt gewesen sind“ (bei Bernoulli II, 114). Indem aber B. seine „Abneigung“, die sich „insgeheim immer mehr zur schroffen Antipathie“ auswuchs, „höflich zu verschleiern“ bemüht war, indem er immer wieder „klug ausbog“ und „Ausfluchte“ machte (Bernoulli II, 102, 492), ist sich N. „über die innere Gegensätzlichkeit in B.s Denkweise nie vollkommen klar geworden“ (ebd. I, 51). Er suchte sich eine tiefgehende und bleibende geistige Gemein-

samkeit mit B immer wieder vorzutauschen: teils aus der „unbedingten, ruckhaltlosen Verehrung und Liebe“ heraus, die er für B.s Persönlichkeit empfand (a. a. O. II, 492), teils weil er solche Illusionen brauchte und darum pflegte. War er ja doch, wie er selbst bekannte (an d. Schwester 20. 5. 85), stets „lächerlich (im Orig. unterstrichen) glücklich“, wenn er „mit jemandem irgendein Fleckchen und Eckchen gemein fand oder zu finden glaubte“. So mochte er denn eine Zeitlang wirklich denken und es sich dann immer wieder einreden, „B. stehe wesentlich mit ihm auf gleichem Boden, – nur sei er eben vorsichtiger“ (Carl Neumann, S. 56), es sei also „lediglich Alter und Temperament, was B. zurückhielt . . . mehr zu sagen, und so «bleie er ab, wo die Sache an das Bedenkliche streife“ (ebd. 257, vgl. dazu N. an Gersdorff 7. 11. 70 über B.s Kolleg »über das Studium der Geschichte«: B.s Gedankengänge erführen da, „wo die Sache an das Bedenkliche streift“, „seltsame Brechungen und Umbiegungen“). Aber wenn die Vorstellung von B.s „Überangstlichkeit“ sich immer wieder auf Overbecks Wort von B.s „Pusillanimität“ (bei Bernoulli II, 115 f.), stützt, so ist zu sagen, daß Overbeck keineswegs (wie Neumann, S. 252, meint) ein „gemeinsamer“ Freund B.s und N.s war, B. und Overbeck vielmehr in geradezu auffallender Weise bis 1889 nebeneinander her gelebt hatten, so daß Overbeck als eine wirkliche Quelle nur für die Beurteilung der Wesensart des ganz späten B. gelten darf; bis dahin kannten die beiden sich kaum (s. Overbeck, bei Bernoulli II, 114 f.). Zutreffend bemerkt Rehm (a. a. O., 192 f.), „der Unterschied“ zwischen N. und B. habe nicht „im Grad des Bekennens“ gelegen, sondern „im Wesen“, wenn N. „unbeding“ und „unerschütterlich“ den „Glauben an eine tiefe Gemeinschaft mit B.“ festhielt und meinte, „B. sei nur lebenskluger und weniger heißspornig, im Grunde denke dieser kein Jota anders als er“ und spreche das „nur nicht aus“, so sei das nur „Tauschung“, „Blindsein“, „Wahnglaube“ gewesen: ein Nichtsehen, wie er selbst die „Brücken zerstörte“ (ebd. 184, 192–194). Man muß nur hinzufügen: ein Nichtsehenwollen. Daß er recht wohl etwas davon ahnte, wie die Dinge zwischen B. und ihm in Wirklichkeit standen, zeigt ja deutlich genug sein Brief an B. bei der Übersendung des »Zarath.«. Aber er wollte sich immer wieder darüber hinwegtäuschen: „lebenernährende Illusionen“ (vgl. Rohde an N. 24. 3. 74: ein echt nietzschisch gedachter Ausdruck) hatte N. in der Tat nötig (während B. fähig war, das Leben ohne Illusionen zu leben). N., der in der Schrift „Üb. Wahrh. u. Lüge im außermoral. Sinne“ (1872; Werke [Naumann] X, 161 ff.) die ganzen Gebiete der Religion, der Philosophie und der Kunst als kultursteigernde Illusionen behandelt, sieht in der Illusion ganz allgemein eine „zum Leben befähigende“ und „lebenserhaltende Kraft“ (Meta v. Salis-Marschlins, Philosoph u. Edelmensch [1897], 61 f.). „Du weißt es“, schreibt N. an die Schwester (Juli 87), „daß ich, um den Ängsten der Vereinsamung zu entgehen, mir oft (!) irgendeine Freundschaft . . . zurechtgedichtet habe, – dadurch ist in mein Leben soviel Enttäuschung und Widerspruchsvolles hineingekommen, – allerdings auch viel Glück und Verklärung“. (Vgl. unt. Anm. 43.) N. sei die Beurteilung seiner Schriften durch B. stets „erfreulich“ gewesen, berichtet die Schwester als Fortspinnerin der von N. selbst angesponnenen Legende; „er behauptete, daß B. meistens das Beste und Richtigste über seine Bücher gesagt habe“ (N.s ges. Briefe III, S. 179). Dabei waren diese Urteile stets ausweichend, um den Kern herumgehend. Vergebens sucht man in ihnen ein „herzhaftes“ Wort, – N. aber konnte noch 1887 so etwas behaupten (an Rohde 23. 5. 87). Seinem Illusionsbedürfnis entsprechend moduliert er B.s Äußerungen. Aus dessen völlig unverbindlicher

Bemerkung (an N. 25. 2. 74) über die II. Unzeitgemäße, die Schrift „werde“ „zahlreiche“ Leser ergreifen, macht N. (an Rohde 19. 3. 74) ein Ergriffensein B.s selbst, — dabei hatte B. die ursprüngliche Fassung, welche so deutbar gewesen wäre (sie ist im Entwurf vorhanden, s. bei Salin, a. a. O., S. 208 Anm.), eigens in jenem neutralen Sinne abgeändert. Auch aus B.s Brief vom 5. 4. 79 (über «Mschl. Allz.» II 1) hort N. nur das ihm Angenehme heraus (vgl. N. an Marie Baumgarten 6. 4. 79, an Overbeck 18. 4. 79) Überall findet er „etwas recht Gutes und Charakteristisches“ oder „Schönes“ oder gar „Herrliches“ (an Rohde 19. 3. 74, an Gersdorff 1874 [ohne Datum; Briefe I², 176], an die Mutter 10. 10. 86), vor allem ein für ihn „abgelegtes Zeugnis“ (an Gersdorff 21. 7. 76) [Freilich kann N. auch ein eben noch (an Gersdorff 26. 9. 75) als „sehr günstig“ bezeichnetes und mit entsprechender Genugtuung aufgenommenes Urteil — das wohl nur der Originalität von N.s Persönlichkeit galt — in einer andern Stimmung (an Rohde 7. 10. 75) so deuten, daß er es „fast erschreckend“ zu finden imstande ist.] Wenn B. bewußte und gewollte Distanz wahrte, dann nennt N. „kleinlaut“ und „verzagt“ (s. unten Anm. 20), was ein hofliches Ausweichen war. Und noch von der «Gotzendammerung» sendet N. „das erste“ Exemplar (wie er am 26. 11. 88 an Gast meldet) an B., obwohl dieser schon auf die Übersendung des «Falls Wagner» nicht einmal mehr mit einem Zettelchen reagiert hatte (s. Elisabeth Forster-N., N.s ges. Briefe III, 194).

2. in der dem Brief an Gg. Brandes vom 10. 4. 88 beigelegten „Vita“. — 2 a. an Peter Gast 6. 4. 83. — 3. Die beste Ausgabe des N.-B.schen Briefwechsels jetzt bei Salin, a. a. O., S. 205–229. — Siehe N. an B. August 82, Juni 83, 22. 9. 86, 14. 11. 87, Herbst 88, 4. 1. und 6. 1. 89. — 4. N. an B. Juni 83, 22. 9. 86. — 5. N. an B. 14. 11. 87, Herbst 88. — 6. N. an B. Juni 83. — 7. B. an N. 10. 9. 83. — 8. N. an B. 14. 11. 87. — 9. B. an N. 25. 2. 74 G. Hauptner (D. Geschichtsansicht d. jungen N., 1936) betont auch das in den damaligen Anschauungen N.s feststellbare Maß von „Verwandtschaft“ mit denen B.s; doch schon damals muß B. mehr als „das wenige Verbindende . . . das überstark Trennende empfunden haben“ (Rehm, a. a. O., 184 f.) Vgl. ob. S. 51 f. — 10. B. an N. 5. 4. 79, 13. 9. 82, 10. 9. 83, 26. 9. 86 „Ein gewisses Kokettieren mit seinem Alter und seiner Ungeschicklichkeit war B. eigentümlich“, bemerkt (in anderem Zusammenhange) Heinr. Gelzer (Kl. Schrftn. [1907], S. 360). Es gehört das mit in das Kapitel der B.schen „Pusillanimität“ und seiner Neigung, sich gewissen Lagen „selbst um den Preis“ zu entziehen, daß er „die Miene eines verständnisunfähigen Narren“ annahm (Overbeck, bei Bernoulli II, 116). — 11. B. an N. 5. 4. 79, 20. 7. 81. — 12. B. an N. 10. 9. 83, „Beim «Zarath.» ist es auch mit der bisherigen partiellen Zustimmung zu Ende“ (Bernoulli II, 103). Nun weiß B. sich also vorbehaltlos auf der Gegenseite. — 13. N. an Gast 25. 7. 84. — 14. B. an N. 26. 9. 86. — 15. N.s ges. Briefe III, 194. — 16. B. an Ludw. v. Pastor 23. 1. 96 (bei O. Markwart, J. B. [1920], S. 44). — 17. an Friedr. v. Preen 27. 9. 70. — 18. N. an B. Herbst 88, 4. 1. 89. — 19. N. an Overbeck 22. 12. 88. — 20. N. an Gast 14. 8. 81. — 21. N. an B. 22. 9. 86. — 22. Der — nicht erhaltene, von Elis. Forster-N. (N.s ges. Briefe III, 179, 194) erwähnte — „kurze Dank“ für die «Geneal. d. Mor.», der „auf einen späteren Brief vertrosete“, welcher dann nie geschrieben wurde, bedeutete nur die Erfüllung einer Höflichkeitspflicht. Der Schwester N.s gegenüber entschuldigte sich B. später damit, daß er hier nicht mehr mitgekonnt habe. Zu diesem Besuch von N.s Schwester bei B. vgl. Bernoulli II, 115, nach „B.s eigener Schilderung“. Zur Bestätigung diene, was dem Verf. Herr Prof. Eberh. Vischer (Basel) freundlichst mitteilte über einen Besuch, den Frau Foerster-N.

seiner Mutter machte, „nachdem sie bei B gewesen war und vergebens versucht hatte, von ihm etwas über sein Verhältnis zu ihrem Bruder zu erfahren. Sie erzählte . . ., daß sie leider B. in einem sehr traurigen Zustande gefunden habe. B. aber sagte nachher schmunzelnd, als das Nietzsche bei ihm gewesen sei, habe er sich moribund gestellt.“ — 23. N. an Seydlitz 26. 10. 86 N.s Versuch, sich mit solchen „Elitelesen“ zu „trösten“, hat etwas „Krampfhaftes“ (Bernoulli II, 219). Früher waren es Burckhardt und Rohde, die ihm das „Ideal des rechten Lesers“ seiner Schriften verkörperten (an Rohde Mitte Febr. 72, anläßlich der «Geb. d. Trag» [vgl. dazu unt. Kap. III, A. 38]). Aber längst wußte N. es besser, daß sie alle nämlich keineswegs „den gleichen Willen“ mit ihm gemein hatten (an Seydlitz 26. 10. 86). Die Einsicht ist schon da, aber N. will sie dann doch wieder nicht recht wahr haben — 24. Vgl. Kurt Hildebrandt, Wagner u. N. (1924), S. 476 ff.

25. Es geht Rohde mit N. ganz ähnlich wie B.; und indem er sich — einem Dritten, nämlich Overbeck gegenüber — offen darüber geäußert hat, ergänzen diese Äußerungen die Eindrücke B.s. — Schon «Mschl. Allz.» ist Rohde „in der Grundstimmung durchaus fremd“ und, bei all „seinem ungeheuren Reichtum“, ein Gegenstand „schmerzlichen Erstaunens“ (an Overbeck 16. 6. 78 [bei Podach, Gestalten um N., 1932, S. 46 f]). Ribbeck, der klassische Philologe, einst B.s. Kollege in Basel, schrieb, noch weit scharfer als Rohde reagierend, an Gelzer (6. 6. 78) über N.s «Mschl. Allz.»: „Er ist unheilbar krank“ (s. „Otto Ribbeck, ein Bild s. Lebens aus sn. Briefen“, hg. von Emma Ribbeck [1901], S. 309). «Jens. v. Gut u. Bose» liest Rohde „mit großem Unmut und Verdruß“; das Buch tut ihm „wehe“ (19. 86 [Podach, l. c. 56 f]). Und schließlich — Jan. 89 (bei Podach 58) — heißt es: „ich wußte in der Tat nicht, was ich ihm Erfreuliches über seine mir aufs tiefste antipathischen letzten Schriften sagen sollte . . .: so schwieg ich lieber, glaubte, das sei im Grunde auch ihm die ertraglichste (1) Art des Dissensus. Ich glaubte ihm nichts mehr sein und sagen zu können.“ Schon Anfang 82 denkt Rohde an N. wie „an einen Halbverstorbenen“ (an Overbeck; bei Podach 51), und ebenso heißt es 1 1/2 Jahr später (an Overbeck 21. 6. 83; ebd. 54): „N. verschwindet immer vollständiger aus meinem Gesichtskreis.“ Auch Rohde empfindet allmählich den Verkehr mit N. als „mehr quälend als erfreuend“ (an Overbeck 9. 12. 83, ebd. 55). Als der Besonnene beobachtet Rohde „instinktiv ein abwehrendes Maßhalten gegenüber allem Extremen und Extravaganzen in N.s Gedanken“ (Karl Jaspers, N., S. 49). N. seinerseits nannte, gegenüber Overbeck, Rohde einen „Rupel“ und „unverbesserlichen Flegel“ (im gedruckten Briefwechsel N. — Overbeck, S. 395 Zeile 3 v. unt. und S. 403 Z. 10 v. ob., ausgelassen. Herr Prof. Eberh. Vischer [Basel] verglich die Lucken mit dem Original der im Besitz der Basler Universitätsbibliothek befindlichen Briefe. Frdl. Mittg. an den Vf.). Das hinderte N. aber nicht, im Augenblick der geistigen Umnachtung Rohde «unter die Götter zu versetzen». — Bestimmung für Rohdes immer stärker ablehnende Haltung ist sein Widerwille gegen diejenige Art von „Freiheit“, welche N. für sich in Anspruch nimmt, und die sich kennzeichnet als Willkür und als Tyrannei. „Alles bleibt willkürlicher Einfall“, heißt es mit Bezug auf «Jens. v. G. u. B.» (an Overbeck 1. 9. 86, b. Podach 55), „es sind Einsiedlervisionen“ (ebd. 56). Und, gewissermaßen die Bilanz ziehend, schreibt Rohde (an Overbeck 10. 4. 90, ebd. 61) etliche Monate nach dem Erlöschen von N.s Geist: Brandes habe bei N. „alles nur als litterarisches Experiment, nicht als etwas innerlich Notwendiges aufgefaßt und be-

handelt. Aber war es im Grunde etwas Anderes?“ Mit dem „Belieben“ (an Overbeck 31. 5. 79; Podach 48) aber sieht Rohde N.s „gigantische Eitelkeit“ verbunden, die „jede andere Richtung gar nicht mehr als in irgend einem Sinne wertvoll begreifen kann“ (an Overbeck 1. 9. 86; ebd. 56). Rohde stellt N. mit dem Fanatiker des «Ecrasez!» zusammen, mit jenem Voltaire, der sich „die Freiheit“ nahm, „die eine Hälfte des Menschenwesens zu Gunsten der anderen Hälfte einfach als Unsinn wegzuerwerfen“, – im vollen Gegensatz zu Goethe, dessen wahre Geistesfreiheit „alles an seiner Stelle gelten lassen konnte“ (31. 5. 79; Podach 49). Der Anhänger Goethe'scher Klassik wendet sich ab von einem Geist, der zwischen Voltairianismus und Romantik schwebt. (Dazu: oben Kap. V.) „Um welchen wirklichen Gedanken weiser wird man wohl entlassen?“, heißt es einmal, – „ein Flimmern und Flackern vor den Augen, kein schönes, stetiges, verklärendes Licht geht von dem Buche aus“, nämlich von «Jens. v. G. u. B.» (1. 9. 86; Podach 56). Endlich: N.s „Veneration für das Vornehme“ – als etwas, das „ihm im Blute steckte“, – „recht unangenehm“ aber vor allem in ihrer „theoretischen Verherrlichung“ (ebd. 57). [Dazu: unten Kap. IV, A. 12, 13 a.]

25 a. Dies gegen die unglaubliche Trivialisierung und Herabziehung von B.s Verhältnis zu N. bei Salin (S. 48 und, in weiterer groblicher Verkenntnis der Persönlichkeit B.s, S. 171, 183) als sei einfach für B.s Liebe zur „Bequemlichkeit“ N. ein zu „unbequemer“ Partner gewesen. – Daß es sich bei B.s Reaktion auf N. vielmehr um die notwendige Reaktion des humanistischen Menschen handelte, zeigt die Parallele Rohdes, aber auch Karl Hillebrands. Wie B. und Rohde (s. oben Anm. 23), so werden auch B. und Hillebrand von N. zusammengefasst (N. an Hillebrand 24. 5. 83; ed. O. Crusius, Suddt. Monatsh. VI 2 [1909], S. 133 f.): als die „letzten humanen Deutschen, umfänglich genug an Menschlichkeit . . .“, „Nicht wahr, Sie wissen, wie hoch ich Sie verehere?“ schreibt N. (a. a. O.) an Hillebrand – wie ganz ähnlich bald darauf (Juni 83) an B. „Unter den Lebenden“ seien es „nur“ diese beiden, die ihm „die Wahrheit sagen“ konnten über seinen «Zarath.» (an Hillebrand 24. 5. 83). Er legt also auf Hillebrands wie auf B.s Urteil einen ganz exzeptionellen Wert. „Er traut nur mir und B.“, wiederholt Hillebrand eigens (an Hans v. Bulow 16. 9. 83 [Hans v. Bulow, Briefe u. Schriften VII, 222 f.]), und N. zählt Hillebrand zu „den Unsrigen“ (an Rohde Sylvester 73). Hillebrand aber, der schon in der I. Unzügen, Taktlosigkeiten und in der II. und III. Ungerechtigkeiten hatte feststellen müssen, zieht es nun vor, zu schweigen. wenigstens N. selbst gegenüber. Doch was er N. verschweigt – nämlich sein Urteil über den «Zarath.» –, das teilt er Bulow mit (a. a. O.) Er vermisst die „Einfachheit, Nüchternheit, Ruhe im Ausdruck“: „Ich hasse den Apostelton und die Apostelsprache.“ (So sprach auch B., schon lang zuvor [an Marie Baumgarten 8. 2. 77; ed. Salin, a. a. O., 242] von „dem religiösen Akzent des Apostels, welcher N. eigen ist“). Möbius [Üb. das Patholog. b. N., 1902, S. 17] betont, daß N. keinen „Humor“ hat, nie „den Prophetenmantel“ abwirft, „immer hochgespannt und feierlich“ ist. Das ist der volle Gegensatz zu B.s unpathetischer Art und seinem «Optimismus des Temperaments». Der „Optimismus“, zu dem N. „durch Verneinung der Verneinung gekommen war, machte ihn nicht froh“ [Möbius, 33]. „Unfähig zum Lachen, dem höchsten Zeichen der Freiheit, humorlos wie ein Verdammter auf Erden“, nennt ihn Jos. Bernhart [Meister Eckhart u. N., o. J., 1934, S. 26]. Vgl. auch Jaspers, N., S. 306. „Zur Heiterkeit bin ich wohl nicht geboren“, schreibt N. an Deußen [25. 8. 69]. Eben darum konnte ihm, der schon als Kind unnatürlich ernst gewesen war, und der

wiederholt äußerte, er müsse das Lachen «nachholen», der Gedanke kommen [den er in Nizza zu Paneth äußerte], „das Lachen als Religion einzuführen“ [Paneths Brief bei Elis Forster-N., *Leben N.s* II, 484]. Den «Zarath.» nannte N. selbst [an Malwida v. Meysenbug, Anfang April 83] „ein neues «heiliges Buch»“; und die Selbstironie der Anführungszeichen ist dabei doch mehr schützende Form „Er sprach von seinem Zarathustra als von einer Bibel der Menschheit“, berichtet Deußen [Erinnerungen, S. 96]. Mit Recht urteilt Eman Hirsch [Luther-Jahrb. 1920/21, S. 74], der «Zar.» sei „gemeint als Verkündigung einer neuen, atheistischen Religion“. „Vielleicht“, heißt es in der „Frohl. Wiss.“ [Aph 149], war – wie „Pythagoras und Plato“ – „auch Empedokles“ [und man kennt N.s Selbstbeziehung auf ihn] „darauf aus, eine neue Religion zu gründen“. Auch hab ich“ fährt Hillebrand fort, „keine rechte Sympathie mit Menschen, die nach dem 40. Jahre noch wertherisch an sich herumlaborieren, anstatt frei und frank vor sich in den Tag hineinzuleben; deshalb bedaure ich solche Geisteskrankhe, denn das sind sie ... Nicht herauskommen aus sich selbst, ist eine böse Kinderkrankheit, die sollte man mit dem 30. Jahre überwunden haben“ – „Keine Sympathie“ auch hier: auch Hillebrand «mochte» N. nicht. Dessen Wirkung auf ihn war eine ganz ähnliche wie die auf B. Die allzudeutsche Romantik des «Zarath.» konnte dem klassischen Geschmack der «guten Europäer» Hillebrand und B. – N.s eigenes «gutes Europäertum» war problematisch – unmöglich zusagen. Und Hillebrand kann es dem Dritten gegenüber mit vertraulicher Offenheit aussprechen, was er von diesem romantischen Steckenbleiben in jugendhaftem Subjektivismus, von dieser Unfähigkeit eines Reifens zu objektiver Haltung denkt. Ja, sogar N. selbst gegenüber (25. 5. 83, *Suddt. Monatsh.* VI 2, 134) macht Hillebrand eine Andeutung in dieser Richtung: „Mochten Sie die Kraft finden, alles Selbstgrubeln aufzugeben, sich selber in der Anschauung der Dinge zu vergessen, die Welt als ein Gegebenes, Unveränderliches und Unergründliches zu nehmen.“ Genau ebenso hätte auch B. seine Wesensart – die im Goethe'schen Sinne auf „die Anschauung der Dinge“ gerichtete – mit der introvertiert-egozentrischen N.s (vgl. unt. K. VI, A. 1) kontrastieren können.

26. In diesem Sinne äußerte sich Rohde über „Der Wanderer und sein Schatten“ und über die „Frohliche Wissenschaft“. Auch für B. war N.s „Exzentrizität“ „unertraglich“ (Bernoulli I, 51). — 27. auf den II. und III. «Zarath.», auf «Jens. v. G. u. B.», auf die «Geneal. d. Mor.» und auf N.s letzte Briefe. — Das im Text folgende Urteil Rohdes an Overbeck 27. 6. 86 (bei Otto Crusius, Erwin Rohde [1902], S. 150); der weiterhin erwähnte Brief N.s an Rohde ist der vom 22. 4. 84. — 28. B. an N. 5. 4. 79, 20. 7. 81, 13. 9. 82, 10. 9. 83. N. tat sich viel darauf zugute, daß B. (mundlich) «Mschl. Allz.» „das souveräne Buch“ genannt habe (an Gast 31. 5. 1878); — „das kann freilich auch heißen. «das Buch, das sich souverän vorkommt»“, bemerkt dazu Mobius (a. a. O., S. 52 Anm.), — was Bernoulli (I, 209) noch verstärkt, indem er sagt: „B.s Lob ... war sicher mit Ironie vermischt und wollte verstanden sein: «das Buch, das sich souverän vorkommt»“. Immerhin durfte B. die Nüchternheit dieses Denkens, das wohl der „Vermehrung der Unabhängigkeit in der Welt“ dienen konnte (s. N. an Gast a. a. O.), — im Gegensatz zu der früheren romantisch-schwarmerischen Weise — begrüßt haben, während Rohde über den Sturz aus dem Extrem des Enthusiasmus in das andere Extrem eines skeptischen Positivismus ehrlich entsetzt war (vgl. O. Crusius, Rohde, S. 97 ff.). — 29. B. an Preen 10. 12. 78. Was B. an N. anzog, war der Eindruck eines Menschen, der „zu gar allem einen eigentümlichen, selbsterworbenen Gesichtspunkt“ habe (ebd.). Zwei

«*uomini singolari*», zwei „geistvolle Sonderlinge“ (vgl. N. an Rohde 29. 5. [zur Datierung s. Salin, S. 237] 1869) zogen als solche einander an. — 30. Mschl. Allz. I, Aph. 282, 284 f., 481, II 1, Aph. 230, 319, 362; II 2, Aph. 86, 214; ferner: Morgenr., Aph. 361; Nachlaß, 1880/81 (WW. [Naumann] XI, S. 263). Eine gewisse „ästhetische“ Wertung des «Maßes» hielt derjenige N., der wenigstens in dieser Hinsicht immer wieder gegen ein „barbarisches“ Verhalten reagierte, stets bei (vgl. noch: Wille z. M. [WW. XVI, S. 289 f., 329], Aph. 870, 940), dem früheren N. aber eignet daneben noch das Bewußtsein, daß gerade Maßhalten ein Zeichen wirklicher, echter Stärke sei, während extremistische Neigungen gerade mit innerer Unsicherheit zusammenhängen. Vgl. auch unten Kap. VI, Anm. 7 f. — 31. B. an N. 5. 4. 79. Vgl. oben A. 28, s. N. an Gast 31. 5. 78. N.s Briefäußerungen über den (angeblichen) Eindruck seiner Schriften auf B. sind mit großer kritischer Vorsicht aufzunehmen, wie sich im Fall der „Geb. d. Trag.“ und des „Jens. v. G. u. B.“ klar erweisen läßt. Ein und dasselbe Urteil B. s kann N. in einem Brief an die Mutter (10. 10. 86) „herrlich“ und in einem so gut wie gleichzeitigen Brief an Overbeck (12. 10. 86) „betrübend“ nennen: je nachdem er bei dem Adressaten mehr oder weniger „Sinn für Nuancen voraussetzt“ (so — höchst zutreffend — Salin, S. 169) — 32. Daher durfte N., gleich zu Anfang der Bekanntschaft mit B., sich dahin äußern, sie hätten sich in ihren „ästhetischen Paradoxien“ „wunderbar“ gefunden (an Rohde 29. 5. 69). — 33. B. an N. 20. 7. 81. Zur „Kongruenz“ machte schon ein damaliger Hörer B. s wie N.s sein Fragezeichen (Ludw. v. Scheffler, Personl. Erinnergn. an J. B. in: „Der Lesezirkel“, Hottingen-Zürich, 12. Jahrg. [1924], S. 33). — 34. B. an N. 13. 9. 82. Entsprechend urteilt Kurt Hildebrandt ganz allgemein, daß das „Übersteigerte“ und die „Willkur“ von N.s „Methode, die echte Wahrheit zu suchen“, „die geltende Wahrheit auf den Kopf stellt“ — 35. N. an B. 22. 9. 86. — 36. B. an N. 26. 9. 86. — 37. B. an N. 20. 7. 81, 13. 9. 82, 26. 9. 86.

38. B. an Pastor 23. 1. 96. Carl Neumanns Behauptung, B. — den er „aus dem romantischen Subjektivismus“ herleitet (S. 107) — sei der „ästhetischen Verführung durch den Nimbus der Macht“, der „magischen Anziehung“, die alles „Erfolgreiche (!), bis zum Dumpf-Brutalen“ (!), auf ihn ausgeübt habe, „erlegen“ (S. 20 f.), ist einfach grotesk; ebenso die in diesem Zusammenhang erfolgende Einrangierung des urchunden B. unter die Psychopathen der Art Conr. Ferd. Meyers und N.s. Will man bei B. überhaupt von „Versuchungen“ im Sinne Neumanns reden, so kann man höchstens (mit Podach, N.s Zusammenbruch, S. 100) sagen, daß B.s „geniale Nüchternheit“ jene Versuchungen „von sich ferngehalten“ habe, von denen N. sich „hinreißen ließ“. Ebenso ist auch gegen Westphal (Feinde Bismarcks) zu sagen, daß man wohl bei N., nicht aber bei B. von „Ästhetizismus“ und von einem „Renaissancismus“ im Stile Conr. Ferd. Meyers sprechen darf. Bäumlers Einspruch gegen Westphals N.-Auffassung trifft dagegen fehl: die „psychologisch-ästhetische“ Kultur als das von N. lediglich Bekämpfte hinzustellen, entspricht nicht dem Sachverhalt (s. oben Kap. V, XXIII). Wie Westphal, hat auch Steding in puncto N. weithin recht, um so weniger aber in der Tendenz, N. und B. in Einen Topf zu werfen; vgl. unten Kap. IV, Anm. 9.

39. B. an N. 13. 9. 82. Bei dem Aphorismus 325 der «Fröhl. Wissenschaft», bemerkt Bernoulli (II, 103), „mag es B. zum erstenmal vor N. wirklich unheimlich geworden sein“. — 40. N. an B. Juni 83. — 41. Fröhl. Wiss., Aph. 325.

42. Daß der „unüberbrückbare Gegensatz von B.s und N.s Wesen“ der von „Demut“ und „Hochmut“ war, deutet auch Bernoulli (I, 55) an. N. forderte nicht nur in einem

manchmal schon großenwahnsinnig anmutenden Tone „Respekt“ (an Mutter u. Schw. 24. 1. 72, an Deußen usw.), sondern geradezu „ein Umlernen inbetreff der liebsten und verehrtesten Empfindungen, und viel mehr als ein Umlernen!“ (an d. Schwester, Mitte Juni 84, anlässlich des III. «Zar.»). Nur ein Nietzscheomane aber wie Salin kann (S. 45 f) B. vorwerfen, daß er die Bescheidenheit nicht bis zur Aufgabe „der eigenen Selbstbehauptung“ und zur „bedingungslosen Nachfolge“ trieb – was Salin nur aus B.s „schulmeisterlicher Enge“ und seinem „kleinlichen Ressentiment“ erklären kann! Dabei hatte der junge B. sagen können, er diene seiner „Natur gemäß gem einem Bedeutenderen zur Folie“ (an Kinkel 15. 8. 46). Es war nicht das ihm «Unbequeme», was B. abwies, – äußerstenfalls konnte man (mit Podach, N.s Zsmnbr., 100) von einer Haltung berechtigten „Selbstschutzes“ sprechen –, sondern das, was er (nach Goethes Wort) meiden mußte und nicht leiden durfte, weil es ihm «nicht angehorte» und ihm nur «das Innere storen» konnte. Denn wie N.s Weltanschauung sich immer mehr zum Gegenteil alles dessen entwickelte, was B. heilig war, so ging das Tyrannische, Eruptiv-Gewalttätige und Fanatische, das – neben anderem, ganz anders Geartetem – mit in N.s Natur lag, und das immer mehr dominierend in ihm wurde, gegen alle B.schen Ideale von Humanität und Freiheit. N. selbst gesteht einmal seinen „Fanatismus“ gegen alle „Andersdenkenden“, seine „blutige Art zu lästern“, seine „Begeisterung in der Bosheit“, – obwohl er weiß „der Fanatismus verdorbt den Charakter, den Geschmack und zuletzt die Gesundheit“ (Nachlaß, 1880, WW. XI, 408), schließlich – in der Basler psychiatrischen Klinik – bezeichnet er sich als „den Tyrannen von Turin“ (Jan. 89; nach dem Krankenjournal zit. b. Mobius, 100). B. indes, dem (wie Podach, N.s Zsmnbr., 101, gut bemerkt) „an sich keine Leidenschaft fremd war“, liebte den „Unfanatismus“ (vgl. Peter Gast an Overbeck 6. 12. 79 [bei Bernoulli I, 54]). Schon jedem seiner studentischen Hörer „ließ er die Freiheit der eigenen Empfindung“ (L. v. Scheffler, a. a. O., 37). Sein «Ausweichen» N. gegenüber zeigt nur, mit welcher „Weltklugheit und Selbstüberwindung“ er „den Fall N. behandelt hat“ (Gast an Overbeck 2. 3. 99). Selbstüberwindung mußten auch alle Freunde N.s (zu denen B. ja nie gehörte) üben, wollten sie die Freundschaft mit N. nicht in die Brüche gehen lassen, – selbst Gast und Overbeck.

43. „Für N. waren andere Freunde als Adepten überhaupt nicht zu brauchen“, bekundet Overbeck (bei Bernoulli II, 158). Solch einer war Gast, der N. vergottete, der z. B. – zu N.s hochlichster Freude (an Gast 6. 4. 83) – den «Zar.» als die moderne „Bibel“ proklamierte (an N. 2. 4. 83), als eine der großen „heiligen Schriften“ (an N. 6. 4. 83), N. noch über „die asiatischen Religionsstifter“ stellend (an N. 29. 2. 84). Für N. war „die Freundschaft mit Gast gleichzeitig eine Kampfgenossenschaft gegen Wagner und Bayreuth“ (Podach, Gestalten, S. 85), in Gast sah er den ihm geistig Verwandten, dessen Musik „die tonende Rechtfertigung“ der eigenen Philosophie bedeute (an Overbeck Okt. 82). Und so lebte er sich denn gern in die Illusion hinein, Gast sei ein „Meister ersten Ranges“ (an Overbeck 18. 5. 81). Aber sogar im Falle Peter Gasts „hat N. selbst alle Mühe anwenden müssen zur Aufrechterhaltung seines eigenen Glaubens“ an „etwas wie Freundschaft oder Schülerschaft“ (Bernoulli II, 118). So kam er zu dem Ergebnis: „ich mache mir aus den «jungen Leuten» nichts . . . Meine Erholung sind die alten Manner, solche wie Jacob Burckhardt“ (an Rohde 18. 5. 87, a. E.), – das heißt: „das Ausbleiben von Jungern ließ ihn . . . immer mehr – der Ausdruck ist schwer zu umgehen – um die Gunst der Kenner buhlen“ (Bernoulli II, 122), wobei unter „den Kennern“ eben jene „alten unabhängigen und weitblickenden Denker“ von „hoher Qualität“ verstanden

werden wie B. und Taine (N. an die Mutter Okt. 86). Aber im Grunde sollten auch „die Kenner“ nur seine „Jünger“ oder „Adepten“ werden. (Zum Weiterwirken dieses Anspruchs bzw. zu den entsprechenden Disqualifizierungen noch bei heutigen N.-Enthusiasten vgl. die vorige Anm.) Zu dieser psychologischen Einstellung N.s gehört es, wenn er sich über den Eindruck, den z. B. seine «Geb. d. Trag.» auf B. gemacht habe, völlig übertriebenen, ja geradezu illusionären Vorstellungen hingibt; vgl. unten Kap. III, A. 36. — Der Fall N.-B. stellt nur einen sich auch anderweitig bei N. wiederholenden Tatbestand dar. Auch an die Beziehungen zu Gottfried Keller und Heinr. v. Stein knüpfen sich für ihn sogleich „Hoffnungen und Aspirationen, von denen der andere Teil kaum etwas weiß“: jedesmal ist „der N.sche Beitrag zur Lyrik des ganzen Verhältnisses, zum gefühlsmäßigen Aufwand zu seinem Zustandekommen, der unverhältnismäßig größere“ (Overbeck, bei Bernoulli II, 117). Vgl. oben S. 11 f. So kann speziell zwischen Gottfr. Keller und N. sowenig von Freundschaft die Rede sein wie zwischen B. und N.

44. Overbeck war, eigenem Geständnis nach, nur „geduldiger“ als Andere (b. Bernoulli II, 158). Aber auch er mußte „nicht wenig Gelassenheit und Muhsal“ daran wenden, um sich „im Freundesglauben an N. zu behaupten“ (ebd. I, 271). Wenn diese Freundschaft „auf ihren zwei Beinen stehen blieb“, so nur dank dem „Gleichgewicht“ von Overbecks Natur, seiner ruhigen „Vernunft und Klarheit“, die N. so «wohltat», N. selbst wußte, „daß es immer lastiger wurde, mit ihm zu verkehren“ (an Overbeck 15. 11. 84). — 44 a. Vgl. B.s Bemerkung in einem Brief (an Preen 3. 7. 70), er habe „in Bekanntschaften mit geistreichen Leuten so kuriose Haare gefunden, daß er gerne friedlich par distance mit solchen lebe, wenn er nicht der wirklichen Gute gewiß sei“. — 45. So selbst Salin (S. 161), wo er einmal B. so ernst nimmt, wie das nötig ist. Damit widerspricht er seiner eigenen (vgl. ob. A. 25 a) Bagatellisierung des Falles B. contra N. — 46. Vgl. unten Kap. V, A. 100. — 47. B. an N. 5. 4. 79, 20. 7. 81. Als B. hier, anlaßlich des Erscheinens der „Morgenrote“, das schon für „Mischl. Allz.“ gebrauchte Bild nach mehr als zwei Jahren nochmals verwendet, ist es dahin variiert, daß von der f. heren „Mischung von Furcht und Vergnügen“ nur noch „Schwindel“ gefühle zurückgeblieben sind: das „Vergnügen“ ist B. offenbar inzwischen vergangen. — 48. Dieser Absatz richtet sich gegen Salin, S. 136 f., der B.s „Lebensgefuhle“ und „tiefes Lebenssehnsc.“ groblich verkennt. Um im Bilde des Landschaftssymbols zu bleiben: schon der junge B. liebte Italien und den Rhein, nicht das Hochgebirge, — sein Landschaftsgefühl war noch so «klassisch» wie dasjenige Winckelmanns. Aber auch der B., der N. „auf seine einsame Gratwanderung“ einen „verstehenden, herzhaften (!) Gruß“ emporsendet, ist ein falsches, nur von volliger Verkenntnis der Situation zeugendes Bild.

II.

1. B. an Paul Heyse 12. 11. 75. — 2. an Ed. Schauenburg 3. 12. 69. „B. war mit Leib und Seele, wie ein antiker Bürger, in seine *πόλις* eingespannt“, urteilte auf Grund persönlicher Bekanntschaft H. Gelzer (Ztschr. f. Kulturgesch. VII, 49). — 3. an Schreiber 2. 6. 67, an Preen 31. 5. 74. — 4. an Preen 28. 6. 72; vgl. auch. an dens., 3. 10. 72 (geg. Ende). — 5. J. B.-Gesamtausg. I, S. VIII f. Diese kurzen autobiographischen Aufzeichnungen wurden lediglich für die (einem albtasler Brauch entsprechende) Verlesung bei der Beerdigung verfaßt; sonst hätte B.s Bescheidenheit sich nicht einmal zu einer so anspruchslosen Skizze seines Lebens herbeigelassen. — Die völlige Absorption durch das Basler Lehramt bekundet schon 1864 ein Brief an Paul Heyse (vom 6. 12.). — 6. Carl

Albr. Bernoulli, N. u. d. Schweiz (1922), S. 10. Kaum in Basel, spottet N. (an Sophie Ritschl 26. 7. 69) über „den absurden Schweizerpatriotismus“ und über „die Miene der Überlegenheit, mit der sie auf deutsche Verhältnisse hinsehen“ (Histor.-krit. Gesamtausg. Briefe Bd. II, S. 342). — 7. N. an Rohde Ende Jan. 70. Dieser Satz und der weitere (ebd.) von dem N. so sehr fehlenden „wirklich sympathischen Berufsgenossen“, gar nicht zu reden von einem echten Freunde („dem man das Beste und Schwerste des Lebens sagen konnte“) illustriert zugleich das Verhältnis zwischen N. und B. Dabei stand B., der eben damals (s. Brief an Bernh. Kugler vom 30. 3. 70) ganz „präokkupiert“ war von der Vorbereitung des Kollegs über griechische Kulturgeschichte, N. gerade auch «beruflich» denkbar nahe, — hat N. doch jenes Kolleg dann teilweise mit gehört und später an der Verlesung einer Nachschrift desselben — im Kreise Malvidas v. Meysenbug in Sorrent — teilgenommen („Memoiren einer Idealistin“ II, 239 ff.). — 8. N. an Rohde, Ende Jan. 1870. Ebenso (an dens.) 29. 3. 71: „Von der Philologie lebe ich in einer übermutigen Entfremdung“; N. will „seine eigene Welt aufbauen“, — nicht einem «Amte», wie B., aber auch nicht objektiver (wissenschaftlicher) Erkenntnis leben, wie B. und Rohde. Schon damals sieht er auf seine „ganze Universitätsstellung als etwas Nebensächliches, ja oft nur Peinliches“ herab (ebd.). — 9. N. an Marie Baumgartner 30. 8. 77. — 10. Ecce Homo. Warum ich so klug bin, Aph. 2 a. E. — 11. an Overbeck Anf. Juli 84. — 12. an Gast 25. 7. 84. — 13. an Overbeck, 1. c. — 14. 15. B. an Marie Baumgartner 8. 2. 77. — 16. N. an Overbeck, Sommer 86. Ein andermal (an dens., Apr. 83; Brfw., S. 217) spricht N. von der Basler „schweren Luft“. Zu N.s Verhältnis zu Basel vgl. jetzt auch Ed. His, in der Basler Ztschr. f. Gesch. u. Altertumskd., Bd. 40 (1941), S. 180 ff. — 16a. So Bachofens Witwe in einem bei Herm. Randa (N., Overbeck u. Basel [1937], S. 17) zit. Brief. — 16b. Randa, a. a. O., 18. — 17. Bernoulli, N. u. d. Schweiz, 20 ff. — Bachofen hatte (laut dem zit. Briefe seiner Witwe) N. „gern gemocht“ und „sich viel von ihm versprochen“. Aber N.s „weitere Schriften mußte er seiner Gesinnung nach“ ablehnen, „und nach und nach wurde der schöne Verkehr getrübt“. Das Signal zum Abbruch gab das Erscheinen von «Möschl Allz.», der Übergang N.s von einer noch verhaltenen zu einer offenen Antichristlichkeit. Der schon „immer vorhandene Gegensatz“ mußte sich nun offen manifestieren (Alfr. Bäumler, Studien z. dt. Geistesgesch., 225). Der zwischen beiden bestehende Gegensatz in Haltung und Lebensstil war der von bürgerlicher „Zucht“ und „lyrisch-orgiastischer Selbstvergessenheit“ (ebd. 221, cf. 241). — 18. Bernoulli, N. u. d. Schweiz, 33 f. — 19. ebd., 40. B. über (und gegen) Massenfeste. an Preen 30. 12. 75, 27. 2. 76, 13. 7. 77, 2. 7. 92.

20. an Malwida v. Meysenburg 1. 7. 77. Vgl. Lou Andreas-Salomé (Fr. N. [1894], 88) „Der Verzicht auf seine Lehrtätigkeit fiel ihm schwer.“ Schon der 21jährige hatte (in einem „Rückblick“ vom Sommer 65; in der Dokumentensammlung des N.-Archivs «Der werdende N.» [1924], S. 298) die Wahl des Philologenberufs mit der Notwendigkeit eines „Gegengewichtes“ gegen den (romantischen) Trieb zur Kunst, speziell zur Musik, erklärt; freilich den Gedanken der „Pflicht“ tat er schon damals ab als bürgerlich-konventionell (an Mutter u. Schwester, Nov. 65, «D. werdende N.», 319). N.s völlige Unbürgerlichkeit gefährdete sein inneres Gleichgewicht (vgl. Rohde an Overbeck 29. 6. 77 [b. Podach, Gestalten um N., 44], auch 1. 9. 86 geg. Ende [Podach, 57]), gerade seine Genialität bedurfte eines bürgerlichen Gegengewichtes doppelt; Rohde hatte, wie B., den Sinn für gesunde „Pflichterfüllung“ und „Arbeit“, wiewohl er von dem Wert der akadem.

Lehrtauglichkeit mit starken Vorbehalten sprach [an Overbeck 31. 5. 79 geg. Ende, 11 83; Podach 49, 53] Interessant ist – was Overbeck (bei Bernoulli, Overbeck u. N., II, 420) berichtet –, daß bei seinem Besuch in der Jenenser Anstalt, Anfang 1890, N. mit ihm über den Gedanken einer „Rückkehr in seine Basler Stellung“ sprach und darauf „immer wieder zuruckkam“.

21. B. an Bernh. Kugler 5. 10. 74; vgl. schon. an Heyse 3. 4. 63, 6. 12. 64 — 22. N. an Gersdorff 18. 9. 71. — 23. an Rohde, Sommer 72. Von der Wilamowitzschen Streitschrift heißt es: „Alles atmet Berlin“ (an Rohde 8. 6. 72). — 24. B. an Preen 28. 6. 72, 3. 10. 72. So war auch Overbeck „unausloschlich dankbar“, „für den wissenschaftlichen Frieden“, d. h. für „seine Freiheit“, die Basel ihm gewährte (Overbeck an Treitschke 21. 12. 71, 14. 11. 73 [b. Bernoulli, Overbeck u. N., I, 84, 92]). — 25. Vorrede zu den Vorträgen „ub. d. Zukunft unsrer Bildgsanst.“ — 26. Nachlaßnotizen aus der Zeit der «Frohl Wiss» (1881/82) [Werke (Naumann) XII, 199] — 27. Er redet (ebd.), „einer zeitweiligen Verschweizung“ das Wort, „um über die deutsche Augenblicklichkeitswirtschaft hinauszublicken“. Schon 1875 pries N. in solchem Sinne die Schweiz, stellte schweizerische „Stadtkultur“ gegen „Berlin“ und „meinte zuletzt, vielleicht ergebe sich, daß all die wertvollen Eigenschaften, die wir so gern «deutsch» nennen, jetzt reiner und häufiger in der Schweiz zu finden seien als im «Reich», – herrlichstes Beispiel Jacob Burckhardt“ (Peter Gast über ein Gespräch mit N., im Vorwort, S. XXI f., zum IV. Bd. von N.s Gesammelten Briefen). — Dazu das spontane, persönlich-gefühlsmäßige Bekenntnis „ich merkte auf einmal, daß ich viel lieber unter Deutschschweizern lebe als unter Deutschen“ (an Malwida v. Meysenbug, 13. 5. 77). — 28. Ecce h.: Warum ich so weise bin, Aph. 3. — 29. ebd.: Warum ich ein Schicksal bin, 2 a. E.: „ich der Vernichter par excellence.“ — 30. ebd.: Warum ich so weise bin, 7: „Angreifen gehört zu meinen Instinkten . . . das aggressive Pathos gehört notwendig zur Stärke.“ — 31. ebd.: Die Unzeitgemäßen, 3: „Wie ich den Philosophen verstehe: als einen furchtbaren Explosionsstoff, vor dem Alles in Gefahr ist“; ebd.: Warum ich ein Schicksal bin, 1: „Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit.“ — 32. vgl.: an Gast 27. 9. 88. — 33. Bernoulli, N. u. d. Schweiz, S. 31 f. — 34. Ecce h.: Warum ich so gute Bucher schreibe, Aph. 1. Gerade weil man weder Widmann noch Spitteler ohne weiteres zu den N.-Gegnern rechnen darf, ist ihr tief problematisches Verhältnis zu N. von typischer Bedeutsamkeit – zumal wenn man ihr vorbehaltlos positives Verhältnis zu B. dagegen hält; Spitteler sah in B. geradezu „den ernstesten Denker, der ihm in seinem ganzen Leben begegnet“ war, so daß er „den Verlust der kleinsten beiläufigen Seitenbemerkung B.s als einen unersetzlichen“ betrachten konnte (s. Neue Schweizer Rundschau N. F. I [1933/34], S. 178 ff.) B. und Spitteler fanden sich zudem in ihrer gemeinsamen pessimistischen Weltanschauung. Auf Widmann hielt auch B. seinerseits „außerordentlich viel“, wie Spitteler berichtet. — 35. Ecce h.: Warum ich so gute Bucher schreibe, Aph. 2. — 36. ebd., 3. „Zu N.s Zeiten war die Schweiz noch «dicht» genug, um seiner Art zu denken ablehnend und mißtrauisch gegenüberzustehen“ (Chr. Steding, a. a. O., S. 674). — 37. Aufzeichnung aus der Zeit der „Morgenröte“ (Werke [Naumann] XI, S. 363 f.). Vgl. auch unt. K. V, A. 16. — 38. an Overbeck, Sommer 86. Vgl. Meta v. Salis (a. a. O., 55): „Er hatte im ganzen und großen von Basel einen guten Eindruck gewonnen und bewahrt“. Gleich zu Anfang schon hatte er an den Baslern zu rühmen: „Die haben alle noch den Mut, eigenartige Charaktere zu sein“ (zit. b. Elis. Förster-N., Leben N.s II, 10). Dazu die (ob. S. 177 zit.) Erinnerungen von Seb. Hausmann, dem N. erzählte, er habe „in Basel ein ihm

sehr sympathisches stolzes Bürgertum, eine wahrhaft aristokratische Gesellschaft, ein wirkliches Herrenvolk kennengelernt, an das er immer mit großem Respekt zurückdenke“, und „in diesem Zusammenhang“ kam N immer wieder auf B zurück. Zum Schluß sagte N: „Grußen Sie mir die liebe, alte, stolze Stadt, . . die mir . . die Quelle meiner schönsten Erinnerungen ist.“ — 39. Gotzendamm: Was den Deutschen abgeht, Aph. 5, Ecce h.: Warum ich so weise bin, 7. — 40. N. an B 6 r 89 — 41. Geplante Einleitung zu den Vorträgen „üb. d. Zuk uns Bildgsanst“. „Der Basler Liberalität“ gedenkt N. mit „Dankbarkeit“ auch im Hinblick auf die stete Verlängerung der Auszahlung seiner Pension (an Overbeck, Sept 88; Brfw, S 436). — 42. N an B. 6 r 89. — 43. Elis. Forster-N., in ihrer Erläuterung zu dem Briefwechsel — 44. im Postscriptum. — 45. B's Vortragstätigkeit in den verschiedenen Basler gemeinnützigen Vereinen war ungemein ausgebreitet (s. das Verzeichnis GA. XIV, S 509–514). Und während N. — schon in der II. Unzeitgemäßen (7, geg. Ende) — für „das beruchtigte Zuschneiden des Rocks der Wissenschaft auf den Leib des gemischten Publikums“ nur schneidende Ironie übrig hat, besitzt B., neben seinem guten Humor, genug Bürgersinn, um — in seinen autobiographischen Aufzeichnungen — die Zuhörerschaft seiner Wintervorträge noch „über das Grab hinaus“ um „wohlwollende Erinnerung“ zu bitten (Gesamtausg I, S. IX).

III.

1. N. an Rohde, Anf. Juni 69. — 2. B. an Herm Schauenburg 27. 2. 47: „wer einsam bleibt, der fällt nicht so leicht dieser miserablen Welt in die Klauen, er kann ihr zu jeder Zeit einen Fußtritt geben . .“, an dens. 23. 8. 48. „es wird allgemein verflucht einsam um mich herum“, aber: „jede Natur hat eben ihre Notwendigkeiten“, an dens., Sept. 49: „Einsamer als jetzt habe ich nie gelebt, es kommt mir aber doch so ein Hauch unbestimmten Glückes entgegen, das ist die (relative) Stille. «otum divinum» . .“ — 3. 4. „Vita“, für Gg. Brandes, 10. 4. 88. — 5. N an Overbeck Nov. 80. — 6. an B. 14. 11. 87. — Vgl. B. an Andr. Heusler 4. 3. 48, dem er als eine „tröstliche“ Lecture die der Vita S. Severini empfiehlt. „Der hat unter dem Umsturz aller Dinge ausgehalten“ — als ein Heiliger. (Der Brief, ungedruckt, im J. B.-Archiv in Basel, zitiert von E. Durr, J. B.-Gesamtausg. I, S. L.) — 7. Jens. v. G. u. B., Aph 270 (= N. contra Wagner, a. E.), Wille zur Macht, ed. Brahn (Klassiker-Ausg.), 588 f — Vgl. auch Mschl. Allz. II 2, 175. — 8. B. an Emanuel Geibel 10. 10. 63. — 9. s. oben Kap. II, A. 26. — 10. B. an Heyse 16. 11. 60. Vgl. schon an H. Schauenburg Sept. 49: „So klug bin ich geworden, daß ich weiß, die Philister sind nicht die Schlimmsten . .“ N. dagegen konnte wohl kluge Gedanken äußern über die „Mediokrität“ als Maske „des überlegenen Geistes“ (Mschl. Allz. II 2, Aph. 175) — und über die „Narrheit“ als Maske des „Unseligen“ (Jens. v. G. u. B., 270) —, aber: B. unter „den Basler Philistern“ des Abends „in der Bierstube“, das war für ihn nur ein Bild der „Geschmacklosigkeit“, so wie auch die „unnötige „Dufftigkeit“, in der B. lebte, auf ihn als Mangel an „Anmut und künstlerischem Aufschwung“ wirkte (an Sophie Ritschl 26. 7. 69; Hist.-krit. Gesamtausg, Briefe Bd. II, S. 342). — 10 a. Ausdruck und Gedanke bei B. sehr beliebt und mehrfach wiederkehrend Diese „Taxation des Irdischen“ ist die schopenhauerische. — 10 b. Soweit B. sich von Welt und Menschen zurückzieht, geschieht es um des Dienstes an einer objektiven Arbeit willen, welche dies fordert, — ohne ihn indes aus der Ordnung eines bürgerlichen Berufs herauszuführen oder ihn den Menschen zu entfremden; es gehört

zu B.s Natur, persönliche wie sachliche Bindungen ausdrücklich zu bejahen. N. dagegen – „er wollte nur unter sich selbst stehen: was kein Mensch kann“ (Ric. Huch, D. Sinn d. Hl. Schrift [1919], 202).

11. Denkt man an N.s romantisch-schwärmerische Sehnsucht nach Freundschaften, die ihn solche wenigstens erdichten ließ, wo sie nicht da waren (s. ob. S. 179 u.), – an sein Bedürfnis nach Geselligkeit und seine gleichzeitige Unfähigkeit dazu, – so hat seine *vita solitaria* etwas Damonisch-Verzweiflungsvolles – „Und immer mehr sehe ich ein, daß ich nicht . . . unter Menschen passe“ (an Overbeck 22. 11. 83). N. ist „absurd“ allein (an Seydlitz 12. 2. 88) und findet das selbst „unbeschreiblich schauerlich“ (an Overbeck 5. 8. 86). Overbeck konstatiert „die natürliche Inkompatibilität von N.s Menschenart mit jeder anderen, die ihm begegnete“ (b. Bernoulli II, S. 118). Vgl. auch Rohde (an Overbeck 1. 1. 83, geg. Ende [b. Podach, Gestalten, S. 54]) sowie Carl Spitteler (Meine Beziehgn. z. N. [1908] S. 44). „Der arme N. mochte allemal ausnehmend“, formuliert es Overbeck, „viel weniger bis gar nicht mochte man ihn“ (b. Bernoulli II, 118). „Es kommt niemand mehr zu mir“, heißt es in einer Nachlaßstelle, „und ich selber: ich ging zu allen, aber ich kam zu niemand!“ (Werke [Naumann] XII, 324; 1882/84). N. selbst glaubte nicht, „daß je ein Mensch ihn lieben könne“, – „ebensowenig glaube ich daran, daß ich je jemanden lieben werde“, – beides motiviert er mit seinem geistigen „Range“! Der zwinge ihn, „auf Liebe und Freundschaft zu verzichten“ (an die Schwester, Anf. März 85). Vgl. auch: an Bernh. Forster 16. 4. 85. „Der Wille zur Freundschaft war bei ihm nicht stark genug, mehr war ihm am pathetischen Zustand gelegen“ (Frau Ida Overbeck, bei Bernoulli I, S. 245). N. war nicht infolge der äußeren Umstände, „sondern von Natur aus ein Einsiedler“ (Mobius, Üb. das Patholog. b. N., 30). Er selbst fühlte sich unfähig zur Freundschaft, so sehr er sie immer wieder suchte (an Gast 10. 5. 83). „Ich war dergestalt schon als Kind allein, ich bin es heute noch . . .“ (an Overbeck 12. 11. 87). „Ich verlangte nach Menschen, ich suchte nach Menschen, – ich fand immer nur mich; – und nach mir verlangt mich nicht mehr!“ (Werke XII, 324). Von N.s „sich stetig steigender Selbstbeziehung auf sich“ spricht auch Lou Andreas-Salomé (Fr. N., S. 13). Jos. Hofmiller urteilt, daß „N. in keinem Augenblick seines bewußten Lebens ernstlich an irgend eine andere Person gedacht hat als an Fr. N.“ (Suddt. Monatsh. XXIX, 127). „Er interessierte sich nur für sich selber“ (Horneffer). Unfähig zu jeder Art von Hingabe und in seinem Hochmut «Verkennung» nur beantwortend mit Verachtung und Haß, ist er „schließlich gar nicht mehr fähig, andere Menschen als Eigenwesen gelten zu lassen: lediglich in ihrer Beziehung auf ihn haben sie Bedeutung“ (Gg. Siegmund, N. [1937], 26). „Er suchte Echos und Resonanzen . . . und nur soweit die Menschen ihm Derartiges zu bieten vermochten, fanden sie in Wahrheit seine Anteilnahme“ (H. W. Brann, N. u. d. Frauen [1931], 116). So blieben seine Neigungen naturgemäß stets mehr oder weniger unerwidert, wodurch „natürlich alle sich allmählich entwickelnden pathologischen Verkrampftheiten und Verzerrungen lebhaft gefordert wurden“ (ebd., 22). Dazu gehört dann auch jenes „affektierte“ Einsiedlertum, in dem N. „sich gefiel“ (Overbeck, bei Bernoulli I, 323). Er treibt „einen koketten Kultus mit Einsamkeit und Unverstandtheit“, die „Pubertätsstimmung von Heimatlosigkeit, Sehnsucht, Leiden an der Einsamkeit, Stolz auf die Einsamkeit“ hält N. „in Vers und Prosa sein Leben lang fest“, „sein Bewußtsein, unverstanden zu sein, wird zum Bedürfnis, sich unverstanden zu wissen“, und diese „lebenslangen Klagen . . . haben etwas

Infantiles“ (Hofmiller, a. a. O., 93, vgl. auch Karl Hillebrand, ob. S. 183 f.). Als Kind schon – es ist sehr ähnlich wie bei Kierkegaard – leidet N. unter seiner Vereinsamung; und schon damals, schon als 15 jähriger, ist er auf sie stolz: als auf einen „Beweis von Genie“, welcher – „ihm ermöglicht, den Wahn seiner Größe zu bewahren“ (Ric Huch, a. a. O., 203). Er bedarf des Gefühls der Einsamkeit als eines Piedestals, das – wie in ähnlicher Weise auch die Krankheit – ihn heraushebt aus der »bürgerlichen« Welt, die er „beherrschen“ will „etwa wie Philipp II aus einem kleinen Kabinett und vom Schreibtisch aus“ (ebd., 207). – Die wachsende Einsamkeit N.s führt aber auch sein Denken an die Ränder des Abgrunds, indem er „erst eigentlich radikal wird, wo . . die Verzerrung durch Einsamkeit und Krankheit einsetzt“ (Jaspers, N., 399) und er „mit der Gemeinschaft auch das Maß verlor“ (398). Dabei kann er selbst bekennen (an Gast 20. 8. 80), „nach einer Stunde sympathischer Unterhaltung mit wildfremden Menschen schwanke seine ganze Philosophie“: „es scheint mir so toricht, rechthaben zu wollen um den Preis von Liebe“. „Nun lebt keiner mehr, der mich liebt; wie sollte ich noch das Leben lieben!“ – H. W. Russel (Lob d. rechten Einsamk. [1940], S. 42, vgl. auch S. 47) vergleicht N.s Einsamkeit mit derjenigen Schopenhauers. Schopenhauer gehört „noch“ „der alten“ europäischen Kultur an; er glaubt noch an eine Erlösung, und darum hat seine Einsamkeit noch „Sinn“, wie er sie denn auch, trotz Pessimismus und Menschenfeindschaft, mit „innerer Ruhe und Gelassenheit“ trägt. N. dagegen verneint, was er „braucht“ – denn er weiß (und sagt es mit eigenen Worten), daß „ein tiefer Mensch“ „Gott“ braucht (an d. Schwester 8. 7. 86), – und was er bejaht, der „neue Typ Mensch“, der Mensch, der „die Macht und das Leben“ anbetet, ist in allem sein „Gegentyp“. Der Grund seiner Einsamkeit ist seine Geistverleugnung. Und so wird seine Einsamkeit ihm notwendigerweise zur Sinnlosigkeit, an der er nur leiden oder gegen die er sich aufbaumen, die ihm aber nicht zum seelischen Gewinn werden kann.

11 a. Für die hier obwaltenden unterbewußten Zusammenhänge sei darauf verwiesen, daß nach N.s endgültiger Erkrankung Overbeck wiederholt den Verdacht schöpfte, sie sei „simuliert“ (bei Bernoulli II, 215): was zwar unzutreffend, aber kein »sinnlosen« Gedanke war. — 12. Die unglaublich primitive Wohnklausur, in der B. bis ins höchste Alter hauste, hat ja schon eine fast legendäre Berühmtheit erlangt. — N. führte in Nizza (Brief Paneths vom 17. 12. 83; bei Elis. Förster-N., Leben N.s II, 481), in Sils, in Turin, und wo immer es war, eine äußerst bescheidene Existenz. In Genua z. B. verbrauchte er monatlich 60 Lire, in Turin zahlte er für sein Zimmer „mit Bedienung“ 25 Lire (an Andreas Hausler 30. 12. 88; gedruckt Schweizerische Monatshefte II [1922], S. 40). Und er lobte die Armut, weil sie unabhängig mache (Meta v. Salis, a. a. O., S. 88). — 13. Ecce h.: Warum ich so weise bin, Aph. 3 a. E. — 13a. an Gast 21. 7. 81.

14. Ecce h.: Warum ich so klug, 10; Warum ich so gute Bücher schreibe – zum „Fall Wagner“, 4. „Er sei kein harter Mensch, er dürfe seinem Gefühl nicht viel zumuten“, sagte er in Nizza Jan. 84 zu Paneth (dessen Brief bei Elis. Förster-N., Leben N.s II, S. 488). Mit Bezug auf die Begebnisse mit Lou Salomé und Paul Rée schrieb er: „ich bin ganz und gar nicht gemacht zur Feindschaft“ (an d. Schwester, Ende Juli 83) [ähnlich an Overbeck, Sommer 83]. Meta v. Salis bezeugt, daß N. „zart, leicht verletzlich, zur Versöhnung bereit“ war und „voll Scheu, Andere zu verletzen“ (a. a. O., 50), – „milde, weich, mitleidig“ (78); nur wollte er das alles nicht sein; Dostojewskij's „Humiliés et Offensés“ konnten ihn zu Tränen rühren (ebd., 50 f.). Bei den Kollegen – so bekundet Mahly – war N., als „eine durchaus inoffensive Natur“, allgemein beliebt

(Die Gegenw., Bd 58 [1900], S. 249); freilich muß hier beigefügt werden, was N. selbst (an Rohde, Juli 69) bekennt, daß er nämlich gegen die Kollegen stets „einen kleinen Gran von Verachtung“ in sich fühlte, „mit dem sich ja ein sehr hoflicher und gefälliger Verkehr ganz gut verträgt!“ Man konnte hiernach – simplifizierend (wie G. Buscher, N.s wirkl. Gesicht [1928], S. 68) – meinen, der „zartfühlende“ N. sei nur „äußerer Anschein“ gewesen, den er sich gab aus einem „starken Bedürfnis, zu gefallen“ (ebd., 57). Nach eigenem Ausspruch spielte er im Verkehr mit Menschen beständig Komödie. Hier bleibt manches undurchsichtig. Man nehme etwa N.s Verhältnis zu seinen Hörern. Einerseits wird berichtet, daß im N.-Kreise B.s Hingebung an den Lehrberuf – und ihr entsprach die Gute und Teilnahme, mit der er seinen Hörern begegnete (Markwart, J. B., 49), – als eine Selbstdegradierung betrachtet wurde (vgl. das Urteil Peter Gasts – bei Bernoulli I, 55); und dem entspricht es, wenn Hörer N.s sich von ihm „mit verletzendem Übermut als verächtlicher Pöbel behandelt“ fühlen konnten (Ad. Schlatter, Beitr. z. Forderung christl. Theologie XXV, S. 38). Andererseits aber war es bei N.s Doppelnatur auch wieder möglich, daß sein Auftreten vor den Studenten von diesen als „bescheiden“ empfunden wurde (Ludw. v. Scheffler – bei Bernoulli I, 252); auch Rud Eucken bezeugt auf Grund persönlicher Basler Erinnerungen an gemeinsame Doktorprüfungen, wie „wohlthuend“ lebenswürdig, freundlich und gutig N. sich dabei zeigte (Festschr. „Den Manen N.s“ [1922], 54). Schon die Mitschüler nannten „das ernsthafte, nachdenkliche Kind mit den würdigen, höflichen Formen“ neckend „den «kleinen Pastor»“ (Elis. Forster-N., Leben N.s I, 30), schon damals war N. ein Einzelgänger und unter Menschen „schuchtem“ (33). „Il piccolo santo“ nannten ihn später in Genua seine Wirtsleute und Hausgenossen (Elis. Forster-N., Taschenausg. von N.s Werken V, S. XVII, Meta v. Salis, a. a. O., 76). Das „weiche Herz“, die „ruhrend sanfte“ Art N.s hebt die Biographie der Schwester wiederholt hervor (z. B. I, 300). Nach Overbeck hatte N., in seiner „Rangiertheit“, „ungewöhnlich und merkwürdig viel vom «Muster»-menschen“ (bei Bernoulli I, 271). „Alles Illegitime ist mir eigentlich entsetzlich“, konnte er, etwa mit Bezug auf «moderne Ehen», sagen (zit. von Meta v. Salis, 77). Lou Salomé (Fr. N., 13, 43) konstatiert an ihm „fast weibliche“ Züge; O. F. Scheuer (N. als Student [1923], S. 2) sagt sogar „weibisch“, „feminin“ (vgl. dazu Mahly, a. a. O. 248, über die „Wohlgerüche“, die N. um sich zu verbreiten pflegte). Jedenfalls kann man unmöglich von den („sadistischen“) Bildern und Vorstellungen, an denen freilich N.s Phantasie sich gern berauschte (G. Buscher, a. a. O., 7 f.), zurückschließen auf einen Typus mit einem „sehr starken Trieb zum Verbrechen“ (ebd., 3 f.).

15. B. an Preen 27. 9. 70; N. an Gersdorff 7. 11. 70, wo von „vertrauten Spaziergängen“ mit B. die Rede ist, welche im Zeichen des ihnen damals noch gemeinsamen Meisters stehen. – Ganz zu Unrecht nimmt Carl Neumann (1919: S. 27 f., und – in abgemilderter Form – 1927: S. 257) an, B. sei erst durch N. zu Schopenhauer hingeführt oder doch in Schopenhauer eingeführt worden. Auch hier ist kein «Einfluß» N.s auf B. zu konstruieren. Wohl aber freute sich N. des „schönen, aber seltenen Refrains“, als er im W.-S. 70/71 die „in Schopenhauers Geist“ gehaltene Vorlesung B.s „über das Studium der Geschichte“ (jetzt bekannt als „Weltgesch. Betrachtgn.“) horte [an Rohde 24. 11. 70]. Darüber „wie wenig wirklichen Einfluß Schopenhauer auf N. hatte“, vgl. Chr. Schrempf, Auseinandersetzn. III [1934], S. 200 ff. – 16. III. Unzgem., Abschn. 4. – 17. Mschl. Allz.; ebenso Aph. 48, vgl. 49 („Wohlwollen“ als Erweis der „Menschlichkeit“), ferner 43 (Grausamkeit als atavistisches Rudiment). – 18. Vgl. B. an Rignenbach

12 12 38, 10 4 39; an Alb. Brenner 21 2. 56, 16 3. 56. — 19. Vorrede v. 1886 zu Mschl. Allz., 1. — 20. ebd., 5 f. — 21. Ecce h. Warum ich so weise bin, 4. — 22. Christentum u. Kultur, S. 184 f. — 23. Zu der von N. mit Fleiß genähten Legende von B.s „volliger“ Übereinstimmung mit ihm in allen „wichtigsten Punkten“ gehörte auch die Vorstellung, B. denke „innerlich wohl um kein Jota anders“ als er „über das Verhältnis des Christentums zur menschlichen Kultur im allgemeinen“ (Seb. Hausmann, a. a. O.). Die Linie dieser nietzscheoffiziellen legendären Vorstellung wird fortgesetzt von Salin, wnn er (S. 181) B. als „fanatisch antichristlich“ oder auch — was im übrigen etwas ganz Anderes wäre — als „heidnisch“ in einem „vorchristlichen“ Sinne charakterisiert. Zunächst war jeder «Fanatismus» seinem Wesen, seiner Natur zuwider (vgl. oben Kap. I, A. 42). Und der Kulturhistoriker läßt zudem keinen Zweifel an seiner Überzeugung, daß mit dem Christentum an die Stelle einer durchaus unzulänglichen Religion, welche — keine selbständige geistige Macht darstellend — die Menschen weder zu trösten noch zu versittlichen imstande war, etwas ungleich Hoherstehendes getreten sei; vgl. oben Kap. XIII geg. Ende. — Nur insofern auch N.s Haltung in religiösen Dingen damals noch relativ gemäßigt war, wirkte während der gemeinsamen Basler Jahre die verschiedenartige Stellung zum Christentum wenigstens noch nicht geradezu trennend. Daß sie dagegen späterhin in diesem Sinne wirksam wurde, ist schon bei Carl Neumann (1919, S. 28 = 1927, S. 258 f.) richtig gesehen. — 24. Der junge Schopenhauer hatte noch persönlich mit Goethe verkehrt und mit seinem (ja bereits 1818 erschienenen) Hauptwerk ein interessiertes und freundliches Echo bei ihm gefunden. — 25. Schopenhauer als Erzieher, Abschn. 4. — 26. ebd. — 27. s. unten Kap. XVI. — 28. Ecce h.: zur Geb. d. Trag., Aph. 3. — 29. Wille z. M., ed. Brahn (Klass.-Ausg.), Aph. 692. — 29 a. Alles andere als ohne Sinn für den «großen» Menschen in der Geschichte, ist B. doch nicht ohne Gefühl für, «die Opfer» (vgl. ob. S. 124 f.). Der Vertreter der Humanitätsidee kann dem Standpunkt des «Handelnden», der nach Goethe „immer gewissenlos“ ist, kein Alleinrecht und auch kein höchstes Recht zubilligen. Nicht der überlegenen «Macht», sondern gerade dem ihr erliegenden «Schwächeren» gehören B.s Sympathien. Mit seinem historischen Ethos steht er — «noch» — bei Niebuhr und nicht bei der zeitgemäßen Erfolgsanbetung des gleichalterigen Mommsen oder bei der N.schen Verherrlichung des Gewaltmenschentums. Von dessen Anhängern zwar — so bemerkte Ad. Baumgartner in einer Rede zur Feier der 100. Wiederkehr von B.s Geburtstag — sei B. „wie ein Vorläufer und Gesinnungsgenosse beansprucht worden“, er selbst aber habe zu dieser Anschauungsweise nur im Verhältnis „der tiefsten Verfeindung“ gestanden: er habe nichts wollen zu schaffen haben mit denen, „deren Lebensweise“, wie er gesprächsweise einmal äußerte, „der Wahlspruch auf der Brustplatte des Bandenführers (!) Werner v. Urslingen sei . . .: «Feind Gottes, des Mitleids und der Barmherzigkeit»“ (zit. Basler Jahrb. 1932, S. 219 f.). — 30. B. an Beyschlag 14. 6. 42, an Fresenius 19. 6. 42. — 31. an Geibel 10. 10. 63. — 32. Noch in den autobiograph. Aufzeichnungen dankt der alte Mann dem Gymnasium der Vaterstadt dafür, daß es ihm jene „Vertrautheit“ mit dem Altertum auf den Lebensweg mitgab, die er sich dann „in allen Zeiten“ zu bewahren vermochte (vgl. Griech. Kulturg. Gesamtausg. VIII, S. 6, die Mahnung, „den humanistischen «Schulsack» in Ehren zu halten“). — 33. Vgl. z. B. an Ed. Schauenburg 25. 3. 47. — 34. an Preen 3. 10. 72. — 35. N. an Ritschl 30. 1. 72. — 36. Ware B., wie N. es hinstellen mochte (an Rohde, Mitte Febr. 72), „Tag und Nacht“ nicht losge-
13 M.

kommen von dem Eindruck des Buches, dann hätte das in der «Griech. Kulturgesch.» einen entsprechenden Niederschlag finden müssen – zumal B. eben damals dies Kolleg für das Sommersemester 1872 vorbereitete. N. suchte denn auch solchen Eindruck zu erwecken (vgl. unten Kap. XII, A. 5). In Wirklichkeit aber finden wir nur ganz gelegentlich eine nebensächliche Bezugnahme auf N.s Werk (vgl. unt. K. XII, A. 5 a); die Darstellung bei Salin (S. 83 oben) ergibt ein völlig falsches Bild. Den Glauben an B.s „ganz begeisterte“ Zustimmung suchte N. Anderen (in einem Briefe an Wagner, sowie an die Schwester 29. 1. 72) und sich nur zu suggerieren, weil er, wenn die ersuchte Zustimmung und Begeisterung schon ausblieb, wenigstens des illusionären Glaubens an sie bedurfte. Vgl. ob. S. 179 f. 185 f. — 37. Ritschl an N. 14. 2. 72.

38. Salin (S. 81) glaubt auch hier wieder einen, der N. nicht ohne Kritik gegenüberstand, darum herabziehen zu müssen. Ritschl war nicht „im Alexandrinismus groß geworden“ (ebd.), war das Gegenteil eines dürrn Spezialisten; – daß er sich, im Vergleich mit N., in einer geistreichen Mischung von Ironie und Selbstironie einen „Alexandrinern“ nennen konnte (Ritschl an N. 14. 2. 72), beweist gerade die innerliche Freiheit seines Geistes. Es war noch nicht allzu lange her, daß N. selbst (an Deußen Apr. 67) geurteilt hatte: „Ritschl ist für mich der einzige Mensch, dessen Tadel ich gern höre, weil alle seine Urteile so gesund und kraftig, von solchem Takte für die Wahrheit sind, daß er eine Art wissenschaftlichen Gewissens für mich ist.“ Inzwischen aber war bei N. an die Stelle des wissenschaftlichen Gewissens jener Hochmut getreten, welcher ihn von seinem Lehrer erwarten ließ, der solle die «Geb. d. Trag.» für das „Hoffnungsvollste“ erklären, das ihm „in seinem Leben begegnet sei“ (an Ritschl 30. 1. 72), – selbst die Schwester spricht hier von einer „naiven Zumutung“ und einem „Attentat“ (Leben N.s II, 65). Nachdem Ritschls Äußerung ihn unbefriedigt gelassen hatte, meinte N. wiederum sehr von oben herab „Philologen“ allerdings wurden noch „einige Jahrzehnte“ brauchen, um ein Buch von solchem „höchsten“ Niveau „verstehen zu können“ (an Ritschl 6. 4. 72). Ritschl aber war großzügig genug, dergleichen zu überhören; „die Weisheit und Mäßigung“, welche er in dieser Angelegenheit bewies, die „außerordentlich liebenswürdige und edelmütige“ Art, wie er sie behandelte, muß selbst N.s Schwester rühmen (Leben N.s II, 65). Er blieb N. „herzlich zugetan“ (ebd., 86), und am 19. 11. 72 sandte er, anlässlich des Erscheinens von Rohdes Verteidigungsschrift, „dem tapferen Dioskurenpaar“ seine Gratulation. Über diese Rohde'sche Schrift mag sich auch B. „außerordentlich gefreut“ haben (N. an Rohde, Nov. 72). Aber Rohde selbst urteilte ja über die «Geb. d. Trag.» schon damals recht reserviert: „Ich bin nicht so naiv, sein Buch für ein symbolisches Wahrheitsdokument zu halten“, – Rohde fand es vielmehr „ungeheuer exzentrisch“ (an Otto Ribbeck 1872; b. Crusius, Rohde, 58). Ribbeck seinerseits formulierte sein Urteil [an Dilthey 29. 4. 72]: „etwas holder Wahnsinn und gärender Most“, im übrigen „interessant“, wenngleich „im Grunde nicht eben neu“ [„Otto Ribbeck, ein Bild seines Lebens“, 1901, S. 298]. Auch Overbeck (an Treitschke 8. 7. 72 [b. Bernoulli I, 84 f.]) fand, die Schrift habe „unleugbar etwas Exzessives“ – in einem „Bedenken erregenden“ Sinne, wie er auch allgemein von „N.s Neigung zum Extravaganzen“ spricht. Das Reizvolle der «Geb. d. Trag.» liege in ihrer „originellen“ und „tiefsinnigen“ Art, aber – er rechnet sie dem „Gebiet des Ästhetischen“ zu (an Treitschke 21. 12. 71 [b. Bernoulli I, 84]). Als „ästhetische Paradoxie“ (vgl. oben S. 16) mochte sie freilich auch B. – goutieren. Rohdes Anzeige der Schrift war „nicht eine fachmäßige Anerkennung“: er hielt „es geradezu für unangebracht,

die philologisch-historische Seite des Buches besonders hervorzuheben“ (Ernst Howald, N. u. d. klass. Philologie [1920], S. 23). Immerhin war er, noch als er seine Gegenschrift gegen Wilamowitz schrieb, „sich des absoluten Gegensatzes zu N. nicht bewußt“ (ebd., S. 27). Späterhin hat er es Overbeck gegenüber (bei Bernoulli II, 155) „ausdrücklich als eine Jugendtorheit bedauert, N. seinerzeit gegen Wilamowitz beigesprungen zu sein“. Er ruckte also von dem mit der Publikation der *«Afterphilologies»* begangenen Jugendstreich offen ab. Und wenn Wilamowitz schon in der Streitschrift *«Zukunftsphilologie»* N. — mit dem Ausdruck, den auch B. und Karl Hillebrand gebrauchten (ob. S. 19, 182), — einen „Apostel“ nannte, mit dem er „nichts zu tun haben“ wollte, so gestand später (an Overbeck 16. 6. 78, geg. Ende [bei Podach, Gestalten, S. 47]) auch Rohde, dem „*«enthusiastischen Denken»*“, „nicht ohne viele Bedenklichkeiten“ gegenüberzustehen. In seinem Hauptwerk, der *«Psyche»*, ließ er bei Behandlung der orgastischen Erscheinungen und bei Darstellung des Dionysoskultes N. ungenannt. Für Rohde, der z. B. auch nach Overbecks Urteil (bei Bernoulli II, 160) N. „an philologischem Genie überragte“, hatte die *«Geb. d. Trag.»* langst nichts mehr mit wissenschaftlicher Forschung zu tun. „Rohde“, so urteilt Overbeck (a. a. O. 160 f.), „war wirklich der *«kongeniale»* Deuter der Religion der Griechen, der N. nicht war noch auf seinem anti-religiösen Standpunkt sein konnte.“

38 a. N. selbst nannte noch im *«Ecce h.»* (Warum ich so klug bin, 9 geg. Ende) Ritschl „den einzigen genialen Gelehrten“, den er je zu Gesicht bekommen habe. — 39. Vorrede v. 1886 zur *«Geb. d. Trag.»* („Versuch einer Selbstkritik“), Abschn. 2. — 40. Ritschl an N. 14. 2. 72. — 41. Dies gegen Salin, der (S. 81), B. abhebend von dem angeblich „alexandrinischen“ Typus Ritschls, eine grundlegend andersartige Reaktion B.s auf die *«Geb. d. Trag.»* konstruieren will. — Das Werk kann B. wohl, als „ästhetische Paradoxie“ *«angezogen»*, aber unmöglich *«angesprochen»* haben. Die *«Geb. d. Trag.»* schrieb „ein Enthusiast der Dissonanz“, eine typisch „moderne“ Seele, sagt sehr treffend Bäumler (Studien, S. 236). Aber eben „mit seiner verfeinerten Psychologie, mit seinem rationalen Mythosbegriff hat N. für die Erhellung der griechischen Religion und Kunst nichts Spezifisches geleistet“ (ebd.). „Mit genial unhistorischer Willkür trägt er ein stark modernes Lebensgefühl in das Griechentum hinein“ (Ed. Spranger, in dem Sammelband „Vom Altert. z. Gegenw.“ [1919, 2 1921], 72). „Geschichtlich zu denken ist einmal seine Sache nicht“ (Alois Riehl, Fr. N. [1897], 86). — 41 a. Zetschr. f. Kulturgesch. VII (1900), S. 33 f.

42. B. gehört in die klassische, die goethisch-winkelmannsche Linie: er „will klar und bildhaft anschauen“, sein Sinn gehört „dem Tag“, „dem Licht“ des Geschichtlichen, nicht dem „Dunkel des Vorgeschichtlichen“, des „Werdenden, Chaotisch-Ungestalteten, schwer Faßbaren“; „er will den individuell sich entfaltenden, entbundenen Geist wahrnehmen, nicht seine tellurische Gebundenheit“. In solchem Sinne stellt Rehm (S. 239 ff., bes. 241) B. gegen Bachofen. Aber auch für Bachofen lag der letzte Sinn aller Geschichte im Sieg des *«Apollinischen»*, — und bei N. wird Sokrates, als die typische *«Verkörperung»* „apollinischer Klarheit“, als Mensch der (per se kunstfeindlichen) Wissenschaft, verurteilt (Vortrag über „Sokrates und die Tragödie“ vom 1. 2. 70, WW., Naumann, IX, 55). Zu N.s Auffassung des Apollinischen s. Joël, N. u. d. Romantik (1905), S. 310. „Dionysos“, bemerkt Bäumler (Studien, 254) mit Recht, „lautet das erste Wort, das N. spricht, und Dionysos heißt das letzte.“ (Vgl. auch W. v. Hauff, D. Einheitlichkeit d. Gedankenwelt N.s, in der Festschr. „Den Manen N.s“, 81 ff.)

Mag das Dialektische zu N's Denken gehören wie zu demjenigen Kierkegaards, – wie bei diesem schließlich (im „Augenbl.“) eine drastische Eindeutigkeit alle Dialektik aufhebt, so wird auch bei N. die dionysische These (die schon gleich im Anfang das beherrschende Motiv ist) immer mehr Herr über die apollinische Antithese. Das Dionysische ist, schon in der „Geb. d. Tr.“, „das Wesen der Welt“ (Aug. Vetter, N [1926], 43); es verhält sich zum Apollinischen wie Schopenhauers „Wille“ zur „Vorstellung“ (Riehl, ⁸1923, 48) oder wie das „Ding an sich“ zur „Erscheinung“ (Hs. Schneider, D. Stellg. Fr. N.s z. Probl. d. griech. Kulturerchein., Jenaer Diss. 1930, S. 41). Das Verhältnis N's zu den frühen griechischen Philosophen ist dadurch bestimmt, daß er „mit seiner ganzen Sympathie auf der Seite des dionysischen Urelementes“ steht (R. Oehler, Fr. N. u. d. Vorsokratiker [1904], S. 23 A.). Und worum handelt es sich bei diesem Dionysismus? Darum, „eine «Gegenbewegung» zum Ausdruck zu bringen: eine Bewegung gegen die Wissenschaft, gegen die Moral, gegen das Christentum“ (Bäumler, a. a. O., 235). Vor allem wird „Dionysos“ gegen Christus gestellt. „In meiner Jugend, sagt N. später, erfand ich eine der christlichen entgegengesetzte Lehre und Wertung des Lebens. «Wie sie nennen? ... ich hieß sie die dionysische.» Was ist also Dionysos? Ein Pseudonym des Antichrist“ (ebd., 255). Vgl. dazu die Vorrede von 1886 zur „Geb. d. Trag.“, Abs. 5 a. E. Tatsächlich beschränkt sich schon die Haltung der „Geb. d. Trag.“ (s. Abschn. 9 [Prometheus-Ideal gegen Sündenfallserkenntnis], 19 a. E., 23 geg. Ende, 24 [s. Ecce h. zur „Geb. d. Tr.“ 1 a. E.] keineswegs nur auf ein „tiefes feindseliges Schweigen“ über das Christentum (Ecce h.: zur „Geb. d. Trag.“, 1), vielmehr hatte N. schon damals „gehofft, durch die Kunst könne den Deutschen das abgestandene Christentum völlig verleidet werden“ (Nachlaß, Zeit von [Mschl. Allz.]; Werke [Naumann] XI, 67); schon damals schob N. dem Christentum „die Entartung des deutschen Wesens“ zu und sah in „der Überpflanzung eines tief widerdeutschen Mythos, des christlichen, ins deutsche Herz das eigentliche deutsche Verhängnis“ (Nachlaß, 1886; Werke XIV, 366, 372). Diesen Standpunkt trug N. damals nur noch nicht offen zur Schau. Hier lagen die Keime zum Dissens von Bachofen (für den das – im Christlichen gipfelnde – Apollinische das „gute“ Prinzip darstellte), aber auch von B. Endlich: „Dionysos ist die früheste Formel für den Willen zur Macht“ (Bäumler, a. a. O., 255). In Griechenland gab seit dem 5. Jhdt. Dionysos das Bild und Vorbild des Welteroberers. Für B. aber konzentrierte sich der Geist der Antike nicht in Dionysos, sondern im homerischen Zeus von Otricoli, dessen Antlitz „gewaltigstes Wollen“ und „höchste Weisheit“ ausdrückt (GA. III, 369). Immerhin: in der „Geb. d. Trag.“ wird das römische Imperium noch negativ gewertet, als „äußerste Verweltlichung“, als deren „großartigster, aber auch erschreckendster Ausdruck“ (Abschn. 21). Hier ist N. selbst noch nicht sehr weit entfernt von der (vgl. Morgenr., Aph. 71) urchristlichen Identifizierung Roms mit „Welt“ und „Sünde“. Darin konnten N. u. B. sich damals noch verstehen.

43. Gotzend.: Was ich den Alten verdanke, Aph. 1. In „Wir Philologen“ (WW. X, S. 374, 388, 390) ist der Standpunkt noch ausdrücklich der umgekehrte. — 44. Gotzend.: a. a. O., Aph. 2. — 45. ebd., 1. — 46. Für B. sind die „Virtuosen“ in der Kunst, ebenso wie die „Litteraten“ in der Dichtung, und die „Nur-Spezialisten“ in der Wissenschaft, Verfallserscheinungen: „Exhibition von Einzelnen“, – „Zivilisation“, aber nicht mehr „Kultur“ (Gesamtausg. XI, S. 116; cf. X, 236 f.). — 47. und so noch im letzten Brief an B. — 48. Gotzend.: Was ich den Alten verdanke, Aph. 2. — 49. B. an Marie Baumgartner, 8. 2. 77 (ed. Salin, S. 242). Overbeck nannte N. „im ublen

Sinne Rhetor“ (im starken Unterschied von Pascal und Schopenhauer und im Vergleich mit Lagarde) und fand, auch seine „Künstlerbegabung“ sei „eine zu beschränkt rhetorische“ gewesen (b. Bernoulli I, S. 133, 274). Doch auch Ernst Gundolf muß zugeben, N. sei „Redner und nicht . . . Dichter“ — selbst im „Zarath.“ —, kein eigentlich «schöpferischer» Geist (N. als Richter unserer Zeit [1923], S. 50f.). — 50. Vgl. B.-GA. XI, 209 f.; dazu XI, 255 (Parallele zwischen der soziologischen Funktion der antiken Rhetorik und der modernen Presse!), 343 A. 192 a. E. — 51. s. Kap. XIII.

IV.

1. Die Entwicklung des Verhältnisses zwischen N. und B. mit Salin daraus erklären, daß N. für B. «unbequem» gewesen sei, oder daß es B. an «Mut» gemangelt habe, heiße, selbst wenn etwas daran wäre (vgl. dazu Markwart, 90 f. auch 138), an der Oberfläche haften bleiben. — 2. Hans Baron hat so (in der Einleitung zu seiner Ausgabe ausgewählter Schriften Leonardo Brunis, 1928, S. XI–XVI) zwischen den beiden großen soziologischen Gruppen der Renaissance-Humanisten unterschieden. Soweit man, neben B., N. überhaupt auf eine «humanistische» Formel bringen kann, läßt sich der Gegensatz zwischen ihnen nicht kurzer und treffender ausdrücken. — Vgl. übrigens ob. S. 137 nebst Anm. 26. — 3. Menschlich ruhend wirkt in B.s autobiographischen Aufzeichnungen (GA I, S. VIII), bei Erwähnung des Rufes auf den Basler ordentlichen Lehrstuhl, der Satz: „Der selige Vater hat noch die vollständige Rehabilitation (!) des Sohnes erleben dürfen.“ (Die Basler hatten etliche Jahre zuvor B. nach Zürich gehen lassen, wo er seitdem als Ordinarius der Kunstgeschichte gewirkt hatte. Im Zeitpunkt der Berufung nach Basel war B. 40 Jahre alt.) — 4. an Schreiber 2. 6. 67. — 5. an Preen 31. 5. 74. — 6. an Heyse 12. 11. 75. — 7. an Preen 17. 11. 76. — 8. GA VIII, 78.

9. „Weh' dem, der keine Heimat hat“, — so endet N.s ergreifendes Gedicht „Ver einsamt“, und „Ohne Heimat“ hieß ein Gedicht schon des 15jährigen (gedruckt bei Elis. Forster-N., Leben N.s I, 111 f.): schon damals konnte N. sich so einfühlen in die Stimmung des Heimatlosen. Aber zum „höheren Menschen“ N.s gehört das „Verlassen von Heimat, Familie, Vaterland“ (Nachlaß, 1883/84, bei Elis. Forster-N., Leben N.s II, 527). Zur Problematik des Verhältnisses zur Familie vgl. an Overbeck Sept. 82, März 83 (Bfhw., 204), 2. 5. 84; an d. Mutter Aug. 83, an d. Schwester (Entwurf) Dez. 88; ferner die Zeugnisse bei Podach (Gestalten um N., S. 115 ff.). Gegen das ganze Universitätswesen ist N. schon in der ersten Basler Zeit: weil „etwas wahrhaft Umwälzendes (!) von hier aus nicht seinen Ausgang werde nehmen können“ (an Rohde 15. 12. 70). Schon damals vertritt er den Standpunkt „volliger Verwerfung unserer Gymnasien und Universitäten“ (an dens., 29. 3. 71). Der Gymnasialbildung warf er nicht zuletzt ihre Synthese antiken und christlichen Geistes vor. B. dagegen liebte „die radikalen Lösungen“ sowenig wie die Radikalen, da für ihn die «Überlieferung» stets ein Gut darstellte (Carl Neumann, S. 258 f.). Und man kann die Dinge nicht ärger auf den Kopf stellen, als Gelzer (Ztschr. f. Kulturgesch. VII, 39) es tut, wenn er gerade in N. einen „letzten Verteidiger“ der alten Kultur sieht, dessen Ideale „in der aristokratischen Vorzeit wurzeln“, den „letzten Fackelträger einer untergehenden Gesittung“. Das war B., aber nicht N. — Doch auch das ist kaum begreiflich, wie ein sonst nicht unintelligenter Beurteiler, Christoph Steding (Das Reich u. d. Krankh. d. europ. Kultur, 1938) diese beiden Typen so zusammenwerfen kann, daß er Charakteristiken,

die auf N. (im großen und ganzen) zutreffen, ohne weiteres auf B. angewendet. Ausgehend von der vorgefaßten Meinung von B.s angeblichem Asthetentum, macht er ihn geradezu zum romantischen „Okkasionalisten“ im Sinne von Carl Schmitt(-Dorotič), zum Gegner „des festen Standpunkts“ als solchen (S. 96 f.), und damit zu einem der „Schrittmacher“ der „Selbstvernichtung des Bürgertums“ (S. 73), zum „Nihilisten“ – wie Steding ihn immer wieder (S. 253, 264, 401, 466) nennt. Zwar bezeichnet N. einmal sich und B. als „grundliche Nihilisten“ (an Rohde 23. 5. 87), allein, was B. betrifft, völlig zu Unrecht. B.s Weltanschauung war klar orientiert an den festen klassischen Normen der Goethezeit (s. ob. Kap. V, VIII), überall ging er dem Positiven und damit „Beglückenden“ nach (vgl.: an N. 25. 2. 74, an Pastor 23. 1. 96), wohingegen N. selbst gelegentlich bekannte, wieviel „Negatives und Empörtes“ in ihm stecke (an Malwida v. Meysenbug 25. 10. 74), was in nur immer zunehmendem Grade zutage trat. „N. ist und bleibt zuletzt ein Kritiker“, kein „positiver Geist“, konstatierte Rohde nach dem Erscheinen von „Jens. v. G. u. B.“ (an Overbeck 1. 9. 86 [bei Podach, Gestalten, 56]). Ebenso urteilte Overbeck (bei Bernoulli I, 273). Auch Deußen (Erinn., 103) fand, N. sei „das Einreißen besser gelungen als das Aufbauen“. (Vgl. die Äußerung schon des 18jährigen N.: „O, niederreißen ist leicht, – aber aufbauen!“ [1862, Jugendschriften, Musarionausg. I, 61].) S. auch Jul. Kaftan (Dt. Rdsch. 125 [1905], 93, 102). „Im Jahre 1878/79“, erinnerte sich Frau Ida Overbeck, „hat N. ausgesprochen, daß er keinen eigentlichen philosophischen Gedanken von sich aus habe, . . . es müsse nur ein Gegensatz zum Geltenden festgehalten werden“ (bei Bernoulli I, 241). Auch der „Zar.“, urteilt Hofmiller, ist „kein sasagendes Buch, sondern ein neinsagendes“, voller „Ressentiment“ (Suddt. Monatshh. XXIX, 99 f.); s. auch Jaspers (N., S. 100, 104, 398, 401, 406). Selbst Bertram (N., S. 200) bezeugt: „er zertrummerte Tempel, aber er baute keine.“ Wie aber B. über eine typisch kritische Natur dachte, zeigt seine medisante Bemerkung über den Kritiker des Christentums, den negativen Theologen Overbeck: als dieser sein Haus umbaute, meinte B., „das werde die erste grundlegende Arbeit des Kollegen sein!“ (Carl Neumann, S. 7). Gegen die „kritischen“ Naturen optierte B. für die „positiven, schaffenden“ (an H. Schauenburg 5. 12. 46). Und wenn er – gleich dem jungen N. – erkannte, daß es „sehr leicht ist: zerstören, und sehr schwer: ersetzen!“ (an Brenner 16. 3. 56), so hütete er sich – anders als N. – vor allem Zerstören. Bei N. ist das – auf der Grundlage eines isolierten Geniebewußtseins – Vorherrschende überall Stimmung, Leidenschaft, Sensationsbedürfnis; bei B. erwacht – aus dem bürgerlichen Ethos der Gewissenhaftigkeit – der Sinn für Ordnung, Pflicht, Arbeit im Beruf. Vgl. übrigens auch die Ausführungen über „Bürgerlichkeit und l'art pour l'art“ bei Gg. v. Lukács, D. Seele u. d. Formen (1911). — Unverständlich ist auch, wie Steding dazu kommt, B. als „Feuilletonisten“ zu kennzeichnen (S. 310 ff.): vom Feuilletonisten hat dieser gewissenhaft fleißige und nüchterne Arbeiter, der auf soliden Grundlagen echte Erkenntnisse zu gewinnen bemüht ist, hat dieser erklärte Feind alles Journalismus, dieser vornehme Autor, der ein Werk wie die „Kultur der Renaissance“ nach einem edlen Grundriß wie eine vollendete Architektur aufbaut, aber auch schlechthin gar nichts, – während N.s Aphorismenstil und ständiges épater le bourgeois allerdings nach der feuilletonistischen Seite hin tendiert. (Vgl. unt. K. XXIII, A. 15 a. E.) Thomas Mann charakterisiert N., indem er ihm Lob spenden will, geradezu als einen erstrangigen „Litteraten und Feuilletonisten“, dessen „Wirkung der des in Paris akklimatisierten Juden Heinr. Heine außerordentlich ahnelt“

(Betr. e. Unpolit. [1919], S. 50, 52; ebenso in der Festschr. „Den Manen N.s“, S. 226, 228). Dazu eine Äußerung von Fr. Gundolf (Stefan George [1920], S. 11): „Erst seit Heine kann jeder von Dingen reden, die über seinem seelischen Bereich liegen. Heine hat dem Ladenschwengel den Ton des Priesters ermöglicht. Von Heine stammt die Anarchie unserer Tage . . . Er leitet den Journalismus, . . . das Feuilleton ein.“ (Merkwürdig nur, daß trotzdem, d. h. trotz solcher Heine-Erkennntnis und der zu Tage liegenden Affinität zwischen Heine u. N., «der Kreis» seinen Kult mit N. treibt.) Den «Fall Wagner» nennt Hofmiller (N. [1933], S. 63) der Form nach „ein Feuilleton aus dem Pariser «Figaro»“; Wilamowitz horte schon aus der „Geb. d. Trag.“ – neben dem „Kanzelstil“ – den Stil „des Journalisten“ heraus (Zukunftsphilologie [1872], S. 6). Die Geistreichigkeit in einem oft genug nur journalistischen Sinne – ein Mensch, der vor nichts mehr Respekt hat, kann leicht geistreich sein, bemerkt Goethe einmal – führt N. auch zu den zahlreichen Geschmacklosigkeiten, denen gegenüber angebliche „Entgleisungen“ B.s festzunageln (Salin, S. 98) wahrlich kein Anlaß besteht. Von N.s „Entgleisungen“ spricht dagegen ein so abwägender Beurteiler wie Jaspers (N. [1936], S. 89, 91, 401). Statt vieler Belege genügt es auf das eine Gedicht „Das Neue Testament“ zu verweisen (dessen «Einfall» auch im „Zar“ [IV: Außer Dienst] ausgebeutet wird) Über den „Antichr.“ sagt Al. Riehl, die Schrift falle stellenweise „ins Possenhafte“ (N., 81923, S. 143). – Und wenn bei N. in der Tat eine bestimmte Hinneigung zum Dekadenten besteht (vgl. Kap. V, XXIII), – B. empfindet eine unwillkürliche Antipathie gegen Leute, welche „glücklich“ sind, wenn sie „nur irgendwo Verfall nachweisen können“ (an Alloth 6. 3. 82). Seine historische Beschäftigung mit kulturellen Verfallsprozessen aus „einer eigentümlichen Gier“ gerade nach dieser Thematik zu erklären, wie Steding (S. 344) will, ist so verständnislos wie willkürlich: B.s primäres geschichtliches Interesse gehört durchaus denjenigen Epochen, die er als vorbildhafte Zeiten der Gegenwart entgegenhalten kann; und nur um dieser schlechten Gegenwart einen Spiegel vorzuhalten, richtet er sein Interesse auch auf Zeiten, welche analoge Züge tragen. Sein Dégout an der zeitgenössischen Décadence aber ist so groß, daß er bei dem Gedanken an das Regiment der „terribles simplificateurs“, das er kommen sieht (vgl. ob. S. 82), sogar mit einer gewissen Genugtuung das Gute begrüßt, das es doch mit sich bringen werde (etwa gegenüber einer falschen Auffassung der Pressefreiheit, gegenüber der zunehmenden Alleinherrschaft der „Erudition“ in der Wissenschaft, gegenüber der schädlichen Präponderanz des Judentums usw.) [Briefe an Preen]. Für einen Liebhaber des Dekadenten ist B., in jeder Hinsicht, viel zu gesund (vgl. Kap. V).

9 a. Dabei weiß N. selbst: „Freie Geister“ – „diese von allem losgelösten Geister“ – „sind gefährlich und verderblich“ (nach dem Bericht Paneths, 29. 1. 84; Elis. Förster-N. II, 486). – 9 b. Vgl. ob. S. 36, 40. – 10. s. oben Kap. III, A. 46. – 10 a. Höchst bezeichnend, daß es N. „Freude machte“, (zu Paneth in Nizza 1884) zu bemerken, sein «eigentlicher» Name Niëcki – bekanntlich gab er sich ja gern als Polen aus – bedeute: „der Vernichter, Nihilist“, der «Geist, der stets verneint» (das betr. briefliche Zeugnis bei Elis. Förster-N. II, 486). „Ich habe alles zu leugnen versucht“, bekennt N. schon 1862 (Musarionausg. I, 61). Vgl. auch Jaspers, 394, 396, 409. – 11. Vgl. Wille z. M., ed. Brahn [Klass.-Ausg.], Aph. 160, 164, 166: es geht, bei Menschen und „Tugenden“, um den „Reiz“, den „Zauber“, den sie ausüben, um die „Anziehungskraft“ des „Abenteuers“, welche „neugierig macht“ (andernfalls

sind sie «langweilig»). „Taten“ müssen ihre „Schönheit“ haben (s. ebd. Aph 149 geg. Ende)

12. Vgl. oben K. I, A. 25 (Rohde) Overbeck nennt N.s Vornehmheit „affektiert“ (bei Bernoulli I, S. 272). Zu diesem grotesk wirkenden Snobismus gehört sein standiges Kokettieren mit der angeblichen Abstammung von einer polnischen Grafenfamilie. Es zeigte sich schon bei dem Kinde und ging so weit, daß er sich, wie die Schwester in der Biographie (I, 11 f.) mitteilt, 1884 ein auch von ihr nicht als sonderlich „glaubwürdig“ befundenes Dokument zur Erhaltung des Familien-, „Mythos“ (S. 10) aufbinden ließ. Zu diesem vgl. jetzt Max Oehler, Jahresbericht für 1937 der Stiftung N.-Archiv, 25 ff. Amusant ist die Kennzeichnung „vorbildliche Familienförschung“ bei G. Scheuffler (Fr. N. im Dritten Reich [1933], S. 14). — In der „Vita“ für B. andes spricht N. von sich „als Offizier“ — während er nur ein halbes Jahr «Einjähriger» war, in dem Begleitbrief (vom 10. 4. 88) erwähnt er eigens, er hätte in Lugano „zusammen mit der Familie des Feldmarschalls Moltke“ gelebt — während es nur dessen Bruder war (Elisabeth Forster-N., Leben N.s II, 56 ff.). Auch prunkte er gern mit den vornehmen Bekanntschaften aus dem Wagnerkreise Vgl. ferner Roos, N. u. d. Labyrinth, 46 f. Es ist dann nur das skurrile Finale, wenn der Irre sein Jenaer Anstaltszimmer „mit majestätischen Schritten betrat“, „für den großartigen Empfang“ dankte“, „in affektiertem Tone und mit hochtrabenden Worten“ sprach und „von seinen «Legationsräten und Dienern»“ erzählte (Auszug aus dem Krankenjournal 1889/90, bei Mobius, 100).

13. s. oben S. 31 (A. 48). — 13 a. N.s «aristokratischer» Geschmack, „einsam und schwärmerisch durch und durch“, gehört zu seinem „Hang zur Ferne“ (Osw. Spengler, Reden u. Aufsätze [1937], S. 115), zu seiner Romantik also. Er ist daher stark posiert und doktrinar und entbehrt der Sicherheit «klassischen» Geschmacks. Goethe, in dem ruhigen Bewußtsein seines geistigen und gesellschaftlichen Ranges, „ist niemals Aristokrat in dem leidenschaftlichen theoretischen Sinne gewesen wie N.“ (ebd., 115 f.). — 14. 22. 12. 83. — 15. vgl. Kurt Hildebrandt, N. u. Wagner, S. 475 bis 480, 486. — 16. B. an Fresenius 27. 1. 44 (a. E.), an Gottfried Kinkel 11. 1. 46 (Ende); dazu: an Ed. Schauenburg, Sylvester 49 (geg. Ende). — 17. an Herm. Schauenburg 21. 12. 49 (a. E.); s. auch ob. Kap. III, A. 2. — 18. an Kinkels 12. 9. 46 (a. E.). — 19. s. ob. Kap. III, A. 12. Für das frühchristliche Anachoretentum zeigt B. offene Bewunderung (GA. II, S. 319 f., 328). — 20. Die jugendliche Durchgangsstufe, da er sich darüber klar werden mußte, daß die Dichtung nicht seine eigentliche Berufung sei, bedeutete für ihn keine Krise. Depressive Perioden in seinem Leben waren vorübergehende Zustände, die bald überwunden wurden. Kaphahn spricht — in dem verdienstvollen biographischen Abriß (S. 44), den er seiner Sammlung von B.-Briefen (1935) vorangestellt hat, — von der „seelischen Labilität“, die B., „sein Leben lang“ eigen gewesen sei; aber er selbst zitiert in eben diesem Zusammenhang eine Briefstelle vom 14. 9. 44 wo B. von seiner „glücklichen, innerlich festen Natur“ spricht, die ihn vor Unglück und Melancholie bewahrt habe. — 21. „Ganz geläufig war es ihm“, bemerkt sein Schuler (und Nachfolger auf dem Basler kunstgeschichtlichen Lehrstuhl) Heinr. Wölfflin, „von der Süßigkeit eines Treppenlaufes oder der Wonne eines Säulenhofes zu sprechen“ Ztschr. f. bildde. Kst. 1918, S. 129). Vgl.: B. an Alioth 26. 8. 78. — 22. Vgl. oben S. 25 f.

V.

1. Die im Mittelpunkt von N.s Philosophieren stehende Idee „des Lebens“ ist bereits „die zentrale Idee der deutschen Romantik“ (René Berthelot, *Un romantisme utilitaire I* [1911], p. 61, vgl. des Verf.s Aufsatz über „d. Wesen d. romant. Religiosität“ [Dt. Vjschr f. Litt. wiss. u. Geistesgesch. II [1924], bes. S. 388], Hennig Brinkmann, *D. Idee d. Lebens in d. dt. Romant.* [1926], auch Bergson gehört in diese Linie [s. C. Dyrssen, *Bergson u. d. dt. Romant.*, 1922]; heute findet die Philosophie von Ludw. Klages, von N. ausgehend, zurück zu Carl Gust. Carus) Für N. richtungswiegend: K. Joel, *N. u. d. Romant.* (1905, vgl. übrigens Berthelot, l. c., pp. 60 suivv., auch Bernoulli, *Overbeck u. N.*, I, 311 f.). Wenn (von M. Schabrad in der *Basler Nationalztg.* v. 18. 5. 41) eingewandt worden ist, Joel habe späterhin (gemeint ist, in den „Wandlgn. d. Weltansch.“ II [1934], 848) die These von dem Romantiker N. „preisgegeben“, so handelt es sich dabei um ein (durch Joels irreführende Ausdrucksweise verschuldetes) Mißverständnis. Doch sagt Joel klar: „N. bleibt mir Romantiker“, die Betonung von N.s „stets reg-samen Hintergründen“ ruht nur an das Mehrdeutige und Proteushafte, das gerade zum typischen Romantiker (wie er etwa von Walzel, aber auch von Joel selbst charakterisiert wird) gehört Und die von Joel (a. a. O., 249 ff.) nun stark herausgehobenen „barocken“ Züge – N.s in dem „Barockgedanken“ des Übermenschen gipfelnder Dynamismus, der ihn „Barockgeistern“ wie Heraklit oder Michelangelo zuneigen läßt, – ordnen sich ein in das entworfene Gesamtbild von „dem romantischen Barockgeiste N.s“: Barock und Romantik, „beide drängen zur Übersteigerung“ – bei N. wie bei Wagner, dessen Musik N. selbst mit der Plastik Berninis parallelisiert (Fall W., 2. Nachschr.; N. an Fuchs, Ende Juli 77, auch 26. 8. 88). Ähnlich kennzeichnet Bertram N.s geistigen Weg dahin, daß seine „Romantik . . . ins immer Unklassischere, bis in die Auflösung eines Barocks von verzuckter Logik hinwegfuhrte“ (N. [1919], 188) Einen „Romantiker“ nennt N. auch Guardini (im „Hochld.“ XXIV II [1927]; vgl. auch Reinhold Lindemann, ebd. XXII II [1925], 646 f.), ebenso ist für K. Schilling N. einer, der der „Romantik verhaftet bleibt“ (Arch. f. Religionswiss. Bd. XXXVI, S. 391) Siehe ferner v. d. Leyens Einführung (S. 11–14) zu seiner Ausgabe von „Fragmenten“ Fr. Schlegels (1904). Über die Joël'sche illustrative Konfrontierung hinaus dringt zur eigentlichen Analyse vor: N. Langer (D. Probl. d. Romantik b. N., 1929), der in dem Gesichtspunkt des Romantischen mit Recht „den umfassendsten“ sieht, von dem aus N.s Wesen erhellt werden kann, den einzigen, von dem aus N. „als Gesamtheit“ zu erfassen ist, als „Einheit“ und „Ganzheit“ (S. 1, 28) [dazu bes. S. 191] Heintz. Rickert (D. Philos. d. Lebens, 1920), der mit N. die eigentliche moderne Lebensphilosophie einsetzen läßt (S. 19), sieht in ihm zugleich den – mit dem Biologen sich kreuzenden – „Romantiker“ (139): so sehr, daß er bei N. lieber von einer „Lebensprophetie“ (vgl. dazu unt. K. I, A. 25 a) als von einer eigentlichen „Lebensphilosophie“ sprechen mochte (S. 140), zumal im «Zar.» begegnen Rickert, „nicht so sehr neue Lebensgedanken als neue Klänge und neue Gefühle für das Leben“ (20), – wozu das entsprechende Urteil von Jaspers (unt. K. V, A. 14) zu vergleichen wäre Zwar: wenn die dynamisierende Idee des Lebens und ewigen Werdens bei der «romantischen Schule» kein Sichabsperrten bedeutet gegen den «Geist», die „Tugend“, die Idee der Liebe, wenn man dort offen ist auch nach dem Transzendenten hin, dann scheint freilich dem N.schen Denken der biologistische Zug ein ganz anderes Gesicht zu geben. Doch romantisiert wird auch er: «Dionysos» ist der

Name dieser neuen Romantik. Und wenn der Polaritätsgedanke N. verbindet mit Schelling (vgl. O. Kein, *Das Apollinische u. Dionys. b. N. u. Schelling* [1935]), dann ist das Bezeichnende, daß, während Schelling die Polaritätsidee überwindet vom Logos her (*Die Weltalter*: S. WW, 1. Abt., Bd. VIII, 268), bei N. umgekehrt das Apollinische ne echtes Leben gewinnt, weil N.s entscheidende Liebe von Anfang an dem Dionysischen gehort. „Ich fürchte, ich bin zu sehr Musiker, um nicht Romantiker zu sein“, gesteht N. selbst (an Brandes 27. 3. 88). Im übrigen lese man, mit dem Gedanken an N., Ricarda Huch's Kapitel über „den romantischen Charakter“. Herausgehoben sei etwa das Wort von der den romantischen Menschen charakterisierenden „Tanzlust des Geistes“ (*Die Romantik* I⁴ [1911], S. 137) oder der Satz: „Sein Ich ist das Wild, das er unermüdlich jagt. Fest gebannt ist er an den Abgrund seines Innern und starrt bezaubert in das wallende Chaos“ (ebd., 126). N.s Romantik in nuce enthält die Stelle in *«Zarathustras Vorrede»* (Abschn. 5): „Man muß noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können“: – das Ja zum inneren „Chaos“ als der rechten Grundlage, „ein tanzender Stern“ als das Ziel, und der Glaube an die eigene Fähigkeit, ihn zu „gebären“ – Für B. vgl. ob. K. III, A. 42. Die klassische Natur ist klassisch repräsentiert in Goethe, der von sich sagen konnte: „Was ich nicht lebte, habe ich nie gedichtet und ausgesprochen“; von der romantischen Natur dagegen, von N., gilt, was Goethe sagt von dem Menschen, der „sich ewig sehnt nach dem, was er nicht ist“. „Der Übermensch ist lediglich die Verkörperung von N.s Schaffenssehnsucht“; „ein solcher leerer Drang deutet nun aber . . . nicht auf eine wirklich vorhandene produktive Anlage, sondern vielmehr gerade auf den Mangel einer solchen“ (A. Drews, *N.s Philosophie* [1904], 346). Auch nach N.s eigener Definition des Romantikers kann über seine romantische Natur kein Zweifel bestehen, sowenig er das auch wahr haben will. Gegenüber dem „klassischen“ als dem „starken“ und „aktiven“ Typ, der da „schenkt“ aus der „Fülle“ seines „Überflusses“, ist für N. der „Romantiker“ stets der nicht zur „Tat“ befähigte, der nur „reaktive“, nur unendlich reizbares Typ – „zu wenig Kraft bei viel Witterung“ –, der Typ, bei dem alles ein Sichaufbäumen ist gerade gegen die eigene „Schwäche“. das „Leiden“ des „Schlechtweggekommenen“ unter seinem „Mangelgefühl“, sein „großes Mißvergnügen an sich“ erzeugt hier einen „Hunger“, der den „Entbehrenden“ „begehren“ läßt gerade nach dem „Extremen“ – in einem „furore espressivo“, welches als „falsche Verstärkung“, gerade „kein Zeichen von Stärke“ ist; so daß sich im Ganzen das Schauspiel einer großen „Schauspielerei“ ergibt, einer „Selbstflucht“, die sich „selbst betriegt“, – wobei die Neigung, sich „tyrannisch“ zu gebärden, dem Wunsche entspringt, unter allen Umständen „zu wirken“; mit dem „Verlangen nach Wechsel“ aber vereint sich das „Verlangen nach Zerstörung“ (s.: *Möschl. Allz.* II 2, Aph. 217, *Fröhl. Wiss.*, 370; *Nachlaß*, 1870 [WW. IX, S. 116], 1873 [X, 250], 1882 ff. [XIV, 162], 1886 [XIV, 367]; *Wille z. M.* [XV, 210, XVI, 250, 261, 263, 374], Aph. 95, 826, 843 f., 846, 1021). Dies N.sche Bild des Romantikers ist ein Selbstporträt wider Willen.

1 a. Spengler (a. a. O., S. 113) stellt N. als „Romantiker“ dem Klassiker Goethe gegenüber. — 1 b. B. an Heyse 9. 4. 58. — 2. 3. an Preen 19. 9. 75. — 4. an Bernh. Kugler 5. 10. 74. — 4 a. „Die Krankheit“, sagt N. selbst (in der Vita für Brandes, 1888) habe ihn „herausgelöst“ und ihm „den Mut zu sich selbst zurückgegeben“. (Die allzu banalisierende Deutung dieses Satzes durch die Schwester – in deren Brief an Hofmiller vom 6. 9. 09 [gedruckt: *Süddt. Monatsh.* XXIX, 102 f.] – hat dieser [ebd.] schon selbst abgewiesen.) Zur Banalität die Parodie: G. Büscher, a. a. O., 29 ff., 57.

5. Das Werk von P. J. Mobius „über das Pathologische bei N.“ (1902) – man darf die psychiatrische Betrachtung von Großen des Geistes gewiß in einem Fall wie demjenigen Goethes, nicht aber in einem Falle wie dem N.schen von vornherein ablehnen – erfährt durch die Veröffentlichung des vollständigen Krankenjournal „eine glänzende posthume Rechtfertigung“ (J. Hofmiller, Fr. N. [1933], 68). „Trotz heftiger Befindung hat seine Diagnose im wesentlichen rechtbehalten“ (Gg. Siegmund, Psychol. d. Gottesglbns. [1937], 224). Auch ein Mobius-Gegner und Mann des N.-Archivs, Aug. Homeffer (N. als Moralist [1906], S. 104) gibt zu: „N.s Psyche zeigt von Anfang an pathologische Züge“; „alle Hauptmomente seines Charakters, die in den letzten Jahren sichtbar werden, sind von Haus aus vorhanden.“ „Sein Augenleiden beruhte auf einer Gehirnaffektion, mit welcher hochgradige Neurasthenie verbunden war“ (Eug. Kretzer, Fr. N. [1895], 18). Nach Kurt Hildebrandt, dem von N.s Schwester selbst beauftragten Gutachter (Gesundht. u. Krankht. in N.s Leben u. Werk [1926], S. 159), machte N. eine Neurose schon 1873 bis 1880 – „Hohepunkt 1879“ – durch. Am 18. I. 1876 berichtet N. an Gersdorff über einen Weihnachten 75 erlittenen „formlichen Zusammenbruch: ich durfte nicht mehr zweifeln, daß ich an einem ernsthaften Gehirnleiden mich zu quälen habe“. Vgl. ferner die (bei Hildebrandt, a. a. O., 153 f. zitierten) Äußerungen Rich. Wagners (an Overbeck 24. 5. 78 u. Ende 79) über die „Entsetzen“ erregenden „psychischen Krämpfe“ N.s, die Wagner bereits (1878) von einer „Katastrophe“ sprechen lassen. Mitte 81 treten „einzelne Wellen“ der progressiven Paralyse auf, „eine starke Welle folgt im Jan. 82“. „In den Jahren 83 und 84 steigt die Flut gewaltig an, und während der Abfassung des IV. «Zarath.»-Teils erreicht sie ihre erste große Höhe“ (Mobius 97). Auch Theob. Ziegler (Friedr. N. [1900], S. 19 ff.) verlegt die eigentliche „Erkrankung“ N.s in die Zeit der Arbeit am «Zarath.», „in die Periode zwischen 1882 und 85“. Der «Zarath.» steht nach ihm „auf der Schwelle zwischen Gesundheit und Krankheit“; Sprache und Stil zeigen „die ersten Spuren geistiger Zerruttung“ in dem „Überreizten und Verzerzten, Krassen und Grellen, Lauten und Schreienden“. Mobius urteilt, „der «Zarath.» sei in Zuständen paralytischer Erregung geschrieben“ (S. 60), besonders deutlich sei die Gehirnkrankheit im IV. Teil (S. 67). Auch P. Bjerre (Der geniale Wahnsinn [o. J., 1904], S. 56 ff.) beurteilt den «Zarath.» als pathologisch. Über den IV. Teil urteilten so bereits Lou Salomé (Fr. N., 38, 261) und J. Kaftan (Dt. Rdsch. 125, S. 97), der vermutet, daß auch N. „selbst eine Empfindung davon hatte“; vgl. dazu N.s Briefe an d. Schwester Anf. März 85 und an Overbeck 4. 5. 85. Mähly – und nicht er allein – hatte schon in den Basler Jahren N.s (erstmal bei dessen Rückkehr von der ersten Italienreise) den Eindruck, „daß eine Geisteskrankheit im Anzuge sei“ (Gegenw. 58, S. 248 f.); die gleiche „traurige Ahnung“ bemächtigte sich Malwidas v. Meysenbug mit „immer wachsender unheimlicher Besorgnis“ (Individualitäten, S. 34 f.). Rohde gab nachträglich sein rückschauendes Urteil dahin ab, es sei ihm „jetzt klar, daß mit «Zarath.» der Wahnsinn beginnt“ (an Overbeck 13. 3. 91; zit. b. Bernoulli II, 390). Aber auch abgesehen von diesem Urteil ex post – schon „im Sommer 86“, bei dem letzten Zusammensein mit N. (in Leipzig), empfing Rohde „eine ferne Ahnung tiefer Störung“ (an Overbeck 24. 1. 89; b. Podach, Gestalten, 59). Und bereits 1884 erhielt Overbeck bei einer Zusammenkunft mit N. den Eindruck eines „Kandidaten des Wahnsinns“, eines Menschen, der „seines Verstandes nicht mehr mächtig war“ (b. Bernoulli II, 216 f.). Vgl. auch Lou Salomé, S. 222. „Die Krankheit“, resümiert Rohde, „hat sich offenbar lange vorbereitet“, und „längst nicht mehr“ wäre N. „mit dem Maße und nach den Ansprüchen völliger Normalität“ zu messen

gewesen (an Overbeck 24. 1. 89), – die endliche Katastrophe habe sich „langst (unterstrichen) in N.s Schriften und Theorien und krampfhaften Wendungen und Windungen“ angekündigt „er war im Kern seit langem (unterstrichen) ungesund“ (an Overbeck 17. 3. 95, b. Bernoulli II, 391). N.s Paralyse zeigt sich vor der neuen Steigerung von 1888 hauptsächlich im „Wegfall von Hemmungen“ (Mobius, 97). „Das eigentlich Krankhafte in N.s geistiger Konstitution“, sein „eigentliches Stigma“, sieht Mobius (24, 30) – in volliger Übereinstimmung mit Overbeck (b. Bernoulli I, 177) – in der „Maßlosigkeit“, der Neigung zum „Fanatismus“. Diese „manischen Hemmungslosigkeiten“ und den „Großenwahn“ (Kurt Hildebrandt, a. a. O., 140 f.), der uns vor allem im «Ecce h» entgegentritt, „aus N.s seelischer Entwicklung als natürliche und logische Konsequenz“ abzuleiten, findet auch Hildebrandt (152) zum mindesten äußerst naheliegend. Hofmiller (a. a. O., 80) sieht N.s „krankhaft gesteigertes Selbstbewußtsein“ schon „von Anfang an ausgeprägt“, findet (82) den „großenwahnsinnigen Ton“ bereits bei dem Pfortenser Gymnasiasten und meint (109) seitdem eine „luckenlose“ Reihe solcher Äußerungen durch N.s Leben hindurchverfolgen zu können. Vgl. ebd. 112 (dazu Bernoulli I, 80), 118 ff. Ebd. 73: „Krankheit und Denken sind bei ihm untrennbar verwachsen.“ G. Buscher (N.s wirkliches Gesicht [1928], 25) verweist auf Lombroso's Schilderung der Schriftstellerei der Irrsinnigen (Genie u. Irrsinn [Reclam], 180 f.) als „die treffendste Beschreibung der Schriftstellerei N.s“. Auch W. Lutgert (D. Rel. d. dt. Idealism. u. ihr Ende [1930], 269) urteilt: „N.s Erkrankung läßt sich bis in die Anfänge seiner Schriftstellerei deutlich verfolgen.“ Dabei ist wohl davon auszugehen, daß „neben“ der Paralyse (die ja keine psychogene Krankheit ist), „vor ihr, unabhängig von ihr, noch eine zweite Krankheit herläuft“, eben die, welche in die frühe Jugend zurückführt (Hofmiller, N., S. 30). Eine – doch wohl neurotische – anomale geistige Verfassung, der Großenwahn, war ihm damals schon eigen (ebd., 54). „Er war von Haus aus von einem übersteigerten Selbstbewußtsein erfüllt, das von dem paralytischen Großenwahn sorgfältig zu scheiden ist“ (ebd., 55 f.). – Die maßgebende medizinische Darstellung: G. Vorberg, Üb. Fr. N.s Krankh. u. Zusammenbr. (1933).

6. Fall Wagner, Vorw.; Ecce h.: Warum ich so weise bin, Aph. 1. – Schließlich ist ein Stück Wille zur Gesundheit sogar in seinem Antichristentum. Durch ein antichristliches Denken meint er ebenso (– leiblich) gesunden zu können, wie umgekehrt Pascal durch sein christliches Denken krank geworden sei (vgl. die Erinnerungen von Frau Overbeck, bei Bernoulli I, S. 243). — 7. Fall Wagner, Vorw. — 7a. „Die schwankende Gesundheit“ machte sich bei N. „als Erniedrigung seines eigenen Kraftgefühls, als Mißtrauen gegen sich selber“ geltend (an d. Schwester, Ende Aug. 83). — 8. Wille z. M., ed. Brahn, 616, 618. — N. selbst nennt sich (im Vorw. zum «Fall Wagner») einen „Décadent“, der sich „dagegen wehrt“, einer zu sein Und indem sein Glaube, seine Liebe, seine Hoffnung sich sehnüchtig klammern an ein Wunschbild der Kraft und Gesundheit, nimmt dieses die Gestalt des nur noch «starken» Menschen an. Und da – so heißt es schon in «Mschl. Allz.» II 1, Aph. 356) – „gerade der krankliche Schriftsteller“ sich „besser als die körperlich Robusten auf die Philosophie der seelischen Gesundheit und Genesung – verstehe“, so könne er auch „einen viel sichereren und gleichmäßigeren Ton der Gesundheit“ anschlagen. Aber „im Grunde seines Wesens“ ist N. „stets . . . Dekadent gewesen und geblieben“; alles andere war nur „immer fernes, unerreichbares Ziel seiner Sehnsucht und seiner Wünsche“; sein »Übermenschenideal setzt sich zusammen „aus Zügen, die ihm abgingen“: sein Idea

ist, „das Gegenstück zu dem, was er zu leben gezwungen“ war (Jul. Kaftan, a. a. O., 255 f.). — 9. Ecce h. Warum ich so klug bin, 10. — Dabei muß N. selbst erkennen (Gotzend.: Moral als Widernatur, 6), „welche Naivität, es überhaupt ist, zu sagen: so oder so sollte der Mensch sein! . . . Der Einzelne ist ein Stück Fatum.“ Und ein andermal (Gotzend.: D. Probl. d. Sokr., 11) noch deutlicher: „Es ist ein Selbstbetrug der Philosophen und Moralisten, damit schon aus der *Décadence* hervorzutreten, daß sie gegen dieselbe Krieg machen. Das Heraustreten steht außerhalb ihrer Kraft, was sie als Mittel, als Rettung wahlen, ist selbst nur wieder ein Ausdruck der *Décadence*.“ So bleibt auch bei N. selbst alles illusionär. — 9a. Ecce h. (Warum ich so weise bin, 2) „ich machte aus meinem Willen zur Gesundheit . . . meine Philosophie.“ — 10. Frohl Wiss., 382. Vgl. dazu und dagegen — als Ausdruck anti-klassischen Lebens- und Weltgefühls — den Aphorismus des Hippokrates: „Zu strotzendes körperliches Wohlbefinden ist bedenklich.“ Auch hier das *μηδὲν ἀγάρ*, das „Grauen vor der Gotter Neide“, weil alles und jegliches Übermaß wider die Natur des Menschen ist (s. besonders Aschylos). — 11. Mschl. Allz., Vorrede (v. 1886), 4. — Vgl. Steding (603): Wenn N. „über die neue große Gesundheit schreibt, so wird man gegenüber der Qualität dieser Gesundheit berechtigtes Mißtrauen hegen dürfen. Handelt es sich, stattdessen, ihrer selbst sicherer Gesundheit, nicht vielmehr um Hysterie und euphorische Gesundheitsgefühle? Ist für diese Art von Gesundheit nicht gerade kennzeichnend, daß sie «abnorm» ist, und wird damit nicht gerade wiederum das Dasein von seinen abnormen Möglichkeiten her beurteilt?“ (749). Eine „wesentlich abnorme“ Konzeption ist „jedenfalls“ der «Übermensch». (559) „Nur der Ohnmächtige kann solche überspannten Theorien entwickeln.“ — 12. Frohl Wiss., 119. Vgl. auch Vorrede zu «Mschl. Allz.» I, 5 a. E.: „Gesundheit . . . nur in kleinen Dosen.“ „Wir brauchen das Anomale, wir geben dem Leben einen ungeheuren Choc durch diese großen Krankheiten“ (Wille z. M. [WW], Naumann, XVI, S. 210, Aph. 778), — welche der «großen Gesundheit» korrespondieren. Der Kranke und Überkultivierte glorifiziert einerseits die Kraft des Primitiven, aber auch die Überkultur mit ihren „Reizen“. — 12a. Vgl. ob. S. 137 (A. 29, 32). Als Weg zum «Interessanten» macht die Krankheit auch «interessant». So kam N. sich durch seine Krankheit „besonders interessant“ vor, — er behandelte sie geradezu mit „einer gewissen Verliebtheit und Koketterie“ (R. H. Grutzmacher, N. [1910], S. 54). — 13. ebd., 4. — 13a. Ecce h.: Warum ich so klug bin, 6. — 13b. Die Artistennatur in N. «interessiert» sich besonders für — *Décadence*. Ganz anders B.: ob. K. IV, A. 9 a. E.

14. Das stete Einerseits — Andererseits bei N. ist einmal ein Ausdruck der durchgehenden Gespaltenheit seiner Natur und ferner ein Ausdruck der Spaltung, die zwischen seinem natürlichen Wesen und seinem Willen zum Ideal besteht. Im Leben war N. stets die Hoflichkeit selbst, als Schriftsteller dagegen von schonungsloser und vor keinen Injurien zurückschauernder Grobheit gegen jeden Andersdenkenden; im Leben freundlich, rücksichtsvoll, teilnehmend und mitleidig, „pries er, was ihm fehlte, — so wie z. B. auch Conr. Ferd. Meyer die Gewaltmenschen verherrlichte und das Gegenteil davon war“ (Mobius, S. 22). Der Gegensatz zwischen der Art, wie N. sich im persönlichen Verkehr und wie er sich in seinen Schriften gab, fiel schon denen auf, die zu seinem Kreise gehörten: Jakob Mahly etwa, der die im Verkehr so „milde, humane Form“ N.s. sein „freundliches Eingehen auf die Ansichten und Urteile Anderer“ hervorhebt, den „gedampften Klang seiner Stimme, die nichts weniger als Zuversichtlichkeit oder Selbstbewußtsein zu verraten schien“ (Gegenw. 58, S. 247), oder Malwida v.

Meysenbug, die von N.s „gutem, liebevollen Gemut“ spricht, von dem „liebenswürdigen, feinfühlenden Menschen“ (Individualitäten [1901], S. 24, 27, 31), oder Jul. Kaftan, der ebenfalls jene „einfache und schlichte Liebenswürdigkeit, die ihm Natur war“, als seltsamen Kontrast empfand zu „dem zugespitzten, nicht selten unfeinen Ton der Polemik“ N.s (a. a. O., 98). „Das Eine bin ich, das Andere sind meine Schriften“, heißt es im «Ecce homo» (Warum ich so gute Bücher schreibe, Aph. 1), und in einer Nachlaßstelle (1880/81; Werke [Naumann] XI, S. 174): „Vor jedem Einzelnen sind wir voll hundert Rücksichten; aber wenn man schreibt, so verstehe ich nicht, warum man da nicht bis an den äußersten Rand seiner Ehrlichkeit vortritt. Das ist ja die Erholung!“ Da also kommt N.s zweite, die «rücksichtslose» Natur zum Vorschein, die kein Maß und keine Grenzen und keine Ehrfurcht kennt. Die Doppelheit liegt also schon in N.s Natur: einerseits die angeborene seelische Zartheit und Weichheit, zu der weiter die durch Krankheit und biologische Schwäche gegebenen Hemmungen kommen, – andererseits der «Machtwille» des seiner Genialität sich Bewußten und zugleich von brennendem Ehrgeiz Getriebenen (der nach Overbeck ihn schlechthin beherrschenden Leidenschaft [b. Bernoulli I, 269]): eine Antithetik also zwischen seelisch-körperlicher und geistig-willensmäßiger Konstitution. Jene ist dieser «im Wege»; daher der «Widerspruch» gegen jene. Aber neben der Selbstliebe steht bei ihm (wie bei Kierkegaard) der Selbsthaß. „Alle Menschen, die ich je gekannt habe, hasse ich unsäglich – mich eingerechnet“, schrieb er an die Schwester (Anf. März 85). Das Pascal-Zitat: „Le moi est toujours haïssable“ wurde „allmählich sein eigenster Wahlspruch“ (Roos, a. a. O., 117). Er nahm daher gern „Partei gegen sich und für alles, was gerade ihm wehetat und hart fiel“ (Vorrede von 1886 zu «Mschl. Allz. II», Abs. 4). „N. haßte“ – ähnlich Kierkegaard – „den normalen Menschen, weil er keiner sein konnte, zu absoluter Einzigkeit verurteilt war, und erhob sich über ihn im Gefühl der schweren Arbeit, die ihm seine Einzigkeit kostete“ (Frau Ida Overbeck [bei Bernoulli I, 250]). „Die Antinomie meiner Existenzform liegt darin, daß alles das, was ich als radikaler Philosoph radikaler nötig (im Original unterstrichen) habe – Freiheit von Beruf, Weib, Kind, Freunden, Gesellschaft, Vaterland, Heimat . . . – ich als ebenso viele Entbehrungen empfinde“ (an d. Schwester, Juli 87; fast gleichlautend schon 14. 11. 86 an Overbeck): hing ja doch, nach Malwida's Zeugnis, N.s „Herz an einer gemutlichen Häuslichkeit“ (Individualitäten, S. 36), und konnte er ja doch von „dem schneidenden Gefühl der Heimatlosigkeit“ heftig überfallen werden (Meta v. Salis, 76): „mit brennender Sehnsucht kam es ihm z. B. am Weihnachtsabend (!) zum Bewußtsein, daß er keine Familie hatte“. Bäumlers Schluß (Studien zur dt. Geistesgesch., 260). weil „in N.s Schriften“ „der Diktator“ rede, könne er auch im Leben nicht der „zarte, weiche Mensch“, der „sensitive Ästhet oder Künstler“, der „nervöse Tyrann mit der Seele eines Lynkers“ gewesen sein, sperrt sich gegen die Anerkennung des tiefen Widerspruchs zwischen N.s weicher Veranlagung auf der einen und seiner ungewöhnlichen Macht- und Herrschsucht auf der andern Seite – und jeder romantischen Deutung N.s (N. als Philosoph, S. 60 Anm.; – vgl. indes Bäumlers „Einleitung“ zu Manfred Schröters Bachofen-Auswahl, S. CCXXXVII f.), während Steding (470, auch 705) N.s tiefe Verwurzelung in der Romantik betont. In der Tat ist N.s Philosophie durchaus Stimmungsphilosophie: sie „bringt «Stimmungen» hervor und endet, statt in Positionen, in Stimmungen“ (Jaspers, 402). „Der Zauber“, der ihn stimuliert, „das ist die Magie des Extrems, die Verführung, die alles (!) Äußerste

übt“ (Wille z. M. [Großoktavausg. XVI, 194], Aph. 749). „Das Maß ist uns fremd, gestehen wir es uns; unser Kitzel (I) ist gerade der Kitzel des Unendlichen, Ungemessenen“ (Jens. v. G. u. B., Aph. 224). Der junge N. zwar hatte gerade den „geschlossenen“ Horizont als die Bedingung alles „Gesund-, Stark- und Fruchtbarmwerdens“ erkannt (II. Untzgem., Abschn. 1), und noch die «Fröhl. Wiss.» kennt „den großen Schauder“ davor, daß die Welt „unendliche Interpretationen in sich schließt“ (Aph. 374); aber dem späteren N. wird gerade jeder «Schauder» noch zur erwünschten Emotion. Und indem die romantisch-ziellose Sehnsucht nach dem Unendlichen grundsätzlich bei keiner „endgültigen Wahrheit“ stehen bleibt (Jaspers, 357), erliegt N. der Gefahr, daß der „nicht gebändigte“ Gedanke „in die Irre, ja ins Spielerische“ gerät (Jaspers, 399). – Zu N.s natürlicher Wesensart vgl. auch ob. Kap. III, Anm. 14, zu deren Widerspruch mit seinen Idealen auch unt. K. X, A 29 b, zu der Widerspiegelung der Gespaltenheit seiner Natur in der Zweideutigkeit seines Denkens, seiner Werturteile unt. K. XXIII, A. 70. – Die Darstellung von Norb. Langer (D. Probl. d. Romant. b. N. [1929]) leidet unter dem Fehler, über dem Streben nach „Synthese“ der N.schen Gedanken einer netzschefremden Harmonisierungstendenz zu verfallen; im Psychologischen wird auch hier der bis zur „Selbstaufhebung“ (S. 26) gehende „Selbstwiderspruch“ (204 ff.) zugegeben.

14 a. „N. kämpfte zeitlebens mit der heftigsten Anwendung zum Selbstmord“, glaubt Klages erschließen zu können (D. psychol. Errungensch. N.s [1926], S. 213). Vgl.: N. an d. Schwester, Anf. Aug. 83; ferner: Morgent., Aph. 114 (über die „intellektuelle“ Macht, die allein den „lange und furchtbar“ von seinem Leiden gemarterten Kranken dazu vermoge, „allen Anlockungen zum Selbstmorde Trotz zu bieten“); auch Bernoulli II, S. 213 f. – 15. Vgl. z. B. Wille z. M. (ed. Brahn), Aph. 149.

16. In der I. Untzgem. (Abschn. 10) ist das geistige „Fundament“ des Menschen noch der „Glaube an das . . . Ewige“: er (im Unterschied vom wissenschaftlichen Erkennen, welches eher auflösend zu wirken geeignet ist) wird hier als gerade im Interesse „des Lebens“ notwendig bezeichnet. Und wenn in «Mschl. Allz.» (I, Aph. 224) dem konservativen Kulturelement das liberale gegenübergestellt wird, das individuell-selbständige, unabhängige Denken des „Freigeists“ (cf. Aph. 225), welches «auflockernd» wirkt und damit „das geistige Fortschreiten“ bewirkt, dann handelt es sich bei diesen „ungebundenen“ und „unsichereren“ (relativ «freischwebenden») Intelligenzen – zu denen (im Gegensatz zu dem sozial und geistig verwurzelten B.) N. mit Recht (s. ob. S. 32 ff.) auch sich selbst rechnet – gerade um die biologisch „schwächeren Naturen, als die zarteren“: Gerade der „körperlichen . . . Einbuße“ pflegt „ein Vorteil auf der anderen Seite“ zu entsprechen. „Veredelung durch Entartung“ ist dieser Aphorismus beschrieben. Und noch im „Willen z. M.“ (WW., Naumann, XVI, S. 358; Aph. 996) heißt es: „Der sublimen Mensch hat den höchsten Wert, auch wenn er ganz zart und zerbrechlich ist“; und (XV, S. 432 f.; Aph. 401 III): „Gesetzt, die Starken wären Herr in allem, und auch in den Wertschätzungen, geworden . . ., wäre dies vielleicht wünschenswert? – und möchten wir eigentlich eine Welt, in der die Nachwirkung der Schwachen, ihre Feinheit, Rücksicht, Geistigkeit, Biogsamkeit fehlte? . . .“

16a. „Er will ein Ungeheuer werden. Ist dies ein Zeichen von Überkraft oder von Ohnmacht?“ (Hofmiller, N., 61). Sein verkrampfter Fanatismus hängt damit zusammen, daß die Eine Tendenz seines zwiespältigen Innern die entgegengesetzte gewaltsam zu verdrängen sucht (G. Siegmund, Psychol. d. Gottesgibns., 227). In diesem Sinne spricht

Windelband (Lehrb. d. Gesch. d. Philos.¹² 1928, S. 566) von dem „nervösen Professor, der gern ein wuster Tyrann sein mochte“.

16b. s. bes. Vorw., 4 (der «Zarath» „das höchste Buch, das es gibt“, und „das tiefste“), Vorspruch („... unsterblich“), Warum ich so klug bin, 10 („lauter Sachen ersten Ranges, die kein Mensch mir nachmacht“), zum «Zarath», 6 (im gleichen Sinne), zur «Gotzend.», 3 (N. als „Gott“, vgl. dazu N. an B. 6 1. 89) Über die ganze Reihe der von N verfaßten Selbstbiographien vgl. Hofmiller, Suddt. Monatshh. XXIX, 101. Die erste verfaßte er mit 14 Jahren! Und schon der 18 jährige, in Pforta, vermißte Personen, die er „über“ sich fühlen könnte (an die Mutter, Nov. 62, Ges. Briefe V, S. 30). Wenn Andere N. nicht verstanden, so verdroß ihn das (wie die Schwester erzählt) weniger, als wenn sie behaupteten, gleicher Ansicht mit ihm zu sein, „er wollte keine Menschen, die den Anspruch erhoben, etwas von ihm zu verstehen, — weil sie dadurch bis zu einem gewissen Grade seinesgleichen geworden waren“ (Ric. Huch, D. Sinn d. Hl. Schr., 203) Besonderheitsbewußtsein, Geltungsdrang (in einem brennenden „Ehrgeiz“ sah Overbeck den Kern von Ns Wesen [b. Bernoulli I, 269]) und die Selbstüberschätzung als Übertreibung mangelnder Selbstsicherheit (s. ob. A. 7 a, unt. S. 235 f.) vereinten sich zu einer „pathologischen, krankhaft gereizten Eitelkeit“, die etwas „Aufsehenerregendes um jeden Preis“ wollte (Paul Rée an einen Freund [Nov. 1897], wiedergegeben in Rée's nachgelassenem Werk „Philosophie“ [1903], S. 362). Es ist selbstverräterisch, wenn N. (gegen Rousseau gewendet) von „der unsinnigen Eitelkeit des Schwachen“ (und zugleich von „der Rankune des Kranken“) spricht. Vgl. auch Mschl. Allz. I, Aph. 164 Schließlich endet die Hybris des Atheisten darin, daß er den „Ersatz für den verlorenen Gott“ in „der Selbstvergottung“ findet — damit sieht Lou Salomé (a. a. O., 41) „die Geschichte seines Geistes, seiner Werke, seiner Erkrankung“ umschrieben (Aber immer noch gibt es Autoren, wie Kurt Liebmann, die im Vergottungs-Stile glauben fortfahren zu sollen.) N. erlag der Stimme der Schlange, die ihn verführte. Eritis sicut Deus, — „ein Kranker nun, Der an Schlangengift krank ist“, wie es in dem erschütternden Dionysos-Dithyrambos „Zwischen Raubvögeln“ heißt. B. dagegen, als auch er den Glauben verlor, suchte und fand Ersatz in der von einem christlichen Herzen ergriffenen Idee der Menschlichkeit (vgl. des Verf. s., Rel. J. B. s.¹³ [1942], 17 ff.).

17. Zu B.s Brief an Kinkel (vom 15. 8. 46) über jenen Jugendfreund, E. W. Ackermann, der zu B.s Bonner Kreis gehörte, dessen „egoistische Natur, die alles nur auf sich selbst bezog“, darum trotz aller Genialität bei B. keine „Zuneigung“ zu wecken vermocht hatte, weil eine solche dämonische, byroneske, ob auch noch so begabte Natur B.s humanem und klassischem Menschenideal allzu sehr entgegen war, — vgl. auch B.s Gedicht auf Ackermanns Tod „In Neapel“ (Gedichte, ed. Hoffmann, S. 64 ff.), in welchem er den, der zwar „von Göttern entstammt“, aber zu lieben nicht fähig war, einen durch den „Marmorwall“ seiner Selbstsucht von den Menschen geschiedenen „Damon“ nennt, sowie die Charakteristiken, die ein anderer Jugendfreund B.s, A. Wolters, und Johanna Kinkel von derselben Persönlichkeit geben. Einen „Verhöhnner alles Glaubens an eine sittliche Weltordnung“, der „wie Prometheus wider die Götter, so gegen den Heiland kämpfen“ wollte, nennt Wolters (s. W. Beyschlag, Aus meinem Leben I [1896], S. 230) jenen Ernst Ackermann, von dem Johanna Kinkel sagte er war „zu schrankenlos, um ein Gebild reiner Schönheit zu schaffen, zu krankhaft empfindlich, um das Ungeheure zu erreichen, nach dem sein Wesen hindrängte“ (vgl. J. B. s. Briefe an die Bruder Schauenburg, o. J. [1923], S. 74 f.). Beyschlag, ebenfalls ein Jugendfreund B.s, empfand

wie dieser „ein aus Bewunderung und Grauen gemischtes Gefühl“ gegenüber dem „reich begabten, aber von einem dämonischen Genius getriebenen“, „friedlosen Menschen“, welcher – ein Theologe, der indes „im Pantheismus lebte und webte“, – „den Gegensatz des Heiligen und des Sündigen in den bloßen Gradunterschied des Edleren und Gemeineren“ zerrinnen ließ, der – ein „Moderner“, in dem „fast nur die Flammen des Umsturzes, des gesellschaftlichen und des religiösen“, loderten, – „vor allem“ von den „unheimlichen, problematischen, abgrundigen“ Seiten des Lebens sich angezogen fühlte, und der damit auch selber einem Menschen wie B. „unheimlich“ war, der darum „seinen näheren Umgang nicht“ suchte (Beyschlag, a. a. O., 147 ff.). Alles wie bei N.: beide waren Naturen ohne Maß. „Versetzte Genialität aber ist vom Teufel“, schreibt B. (Sept. 49 an H. Schauenburg). Was B.s auf Harmonie angelegte Natur schon an dem jungen Ackermann so negativ empfand, war der völlige Mangel an Stetigkeit. Und auch N. war „eine im tiefsten Innern unruhige, bestandlose Natur, welche es nicht ertrug, lange bei einer Sache zu bleiben“ (Deußen, Erinn. an N. [1901], S. 80). Ausdruck dessen ist die Aphoristik, die Neigung zum *hingeworfenen* Gedanken, zum Gedanken-*«Splittern»*.

17a. Die polare Gespanntheit von N.s Natur und N.s Denken bildet das Grundthema der Darstellung Bertrams so gut wie den entscheidenden Punkt in der N-Analyse von Klages. Von einer „Vermählung“ des Sinnes für „das Interessante“ und des Willens zum „Monumentalen“ (oder „Heroischen“), von einem „Zusammenklang“, einem „Einklang“ (H. Cysarz, N. Schiller z. N. [1928], 11, 15, 284, 290) kann bei N. jedenfalls nicht gesprochen werden. — 18. Wille z. M. (ed. Brahn), Aph. 537. Vgl. Roos, a. a. O., S. 46: „Ein Doppel-Ich, aus einer *«ersten»* und einer *«zweiten»* Natur bestehend, entdeckt durch Reflexion, daß gerade der Zwiespalt, unter dem es leidet, richtig verstanden eine unerschöpfliche Quelle des Reichtums ist.“ — 19. Wille z. M. (Brahn), Aph. 536. In die Spannung zwischen zwei Welten gebannt, ist N. in keiner von beiden beheimatet (Roos, S. 59 f.). „Zwischen dem lyrischen und dem didaktischen Ich besteht keine Harmonie“ (ebd., 79). Und es ist ein Selbstbekenntnis, wenn N. (Jens. v. G. u. B., Aph. 270) sagt: „Es gibt freie, freche Geister, welche verbergen und verleugnen mochten, daß sie zerbrochene, stolze, unheilbare Herzen sind.“ — Zu der auch in N. wirksamen, sich selbst zersetzenden romantischen Ironie — im Stile von Tiecks „William Lovell“ (auch an Jean Pauls „Titan“ und „Hesperus“ und an „die Nachtwachen des Bonaventura“ ist zu denken) — vgl. die Jugenddichtung „Euphronion“ (1862; WW., Hist.-krit. Ausg. II, S. 70 f.). — 20. Ecce h.: Warum ich so klug bin, 5; vgl. Wille z. M. (Brahn), 671. — 20a. Die N., „quälende Instinkt widersprüchlichkeit“ spitzte sich für ihn „zu dem Gegensatz von Antik und Modern“ zu (Lou Andreas-Salomé, 71). — 21. Über Delacroix: B. an Alioth 14. 6. 81. — 22. Ecce h., a. a. O., 6. — 23. B. an Gottfr. Kinkel 21. 3. 42. — 24. 25. an H. Schauenburg 28. 2. 46. Eine Natur wie B. war auch Adalb. Stifter, der 1848 erklärte, er sei „ein Mann des Maßes und der Freiheit“, und beides sei „jetzt, leider, gefährdet“, „viele meinen, die Freiheit erst recht zu gründen, wenn sie nur sehr weit von dem früheren System abgehen, aber“ — „bauen, nicht stets einreißen tut not“ (an Gust. Heckenast 25. 5. 48; S. WW. XVII = Brfw. I, ² [1929] S. 283 f.). — 25a. Goethe an Zelter 7. 6. 25 (Brfw., ed. Hecker 1915, II, S. 339 f.). — 25b. Sehr bezeichnend der gewissermaßen auf Heidegger vorausweisende Ausdruck. — 26. Wille z. M. (Brahn), Aph. 12. — 26a. Wenn N. noch im *«Willen z. M.»* (ed. Brahn, Aph. 8) an dem Bilde der in Goethe „erreichten Humanität“ hängt, so erscheint diese Stellung zu Goethe ver-

wandt der gleichzeitigen Stellung zu B. (vgl. ob. K. II, A. 39). Gegen Ende der »Gotzend.« treten beider Namen nahe beieinander auf: was wie ein Symbol wirkt. — 26 b. Goethe — mit Andler — unter die „précurseurs de N.“ zu versetzen, ist nur insofern nicht ganz unmöglich, als Goethes Universalität schließlich jedem irgend etwas zu geben hat. Als Typus ist N. der „Erbe der goethefremdesten Romantik“ (Ernst Bertram, in der Festschrift für Berth. Litzmann [1920], S. 336). „Romantikerschicksal“ nennt es Spengler (a. a. O., S. 116 f., 122 f.), daß die Melodie von N.s Schauen „in ihm selbst nicht zu Ende kam — romantisches Denken ist unendlich“ —, während in Goethes „klassischem“ Lebenslauf einer „Harmonie des Aufsteigens, Reifens und Ausklingens“ alles „erfüllt“ ist. Ist Goethes Leben „Symbol einer heiteren Nähe und abgerundeten Gegenwart“, so ist bei N. alles »Ferne«. — 27. III. Untzgem, Abschn. 4: Goethe ist für N. eine zu „beschauliche“ und zu sehr „erhaltende“ Natur. Daß Goethe „jedes Gewaltsame haßt, jeden Sprung“, — daß bei ihm „keine »Ordnung« umgeworfen wird“, — „das heißt“ für N., daß Goethe „jede Tat“ hasse: Der Begriff der »Ordnung« stimmt N. sogleich ironisch, er sieht da sofort die Nähe des „Philister“turns, und so ist Goethe ihm zu »bürgerlich« (— wozu man Thomas Manns umgekehrt, nämlich positiv, gemeinte Darlegungen über den »bürgerlichen« Goethe, den „Schriftsteller“, vergleichen mag). Vgl. auch die schon aus dem Jahre 1873 stammende Charakterisierung Goethes als „weich, unmännlich“ (WW., Naumann, XII, S. 246). — 28. W. z. M. (Brahn), Aph. 605. Wo N. klar sah, da sah er in Goethe „den Antipoden seiner eigenen unharmonischen Natur“ (vgl. Lou A. Salomé, S. 25, u. den dort zitierten, für sie niedergeschriebenen Aphorismus N.s). — 29. Wille z. M. (Brahn), Aph. 138. — 30. 31. ebd., 58. — 32. ebd., 169 geg. Ende. — 33. ebd., 91. — 34. ebd., 559, 669. Auch wenn den apollinisch gesinnten Griechen „die Wirkung, die das Dionysische erregte, »barbarisch« dunkte“, — „das »Barbarische« war zuletzt eine ebensolche Notwendigkeit wie das Apollinische“ (Geb. d. Tr., 4): was, wie bei N. selbstverständlich, nicht philologisch-historisch, sondern philosophisch-prinzipiell gemeint ist. Bei einem N.-Schüler heißt es dann kurzweg: „Maintenant il faut des barbares!“ (aus einem Jugendbrief von Charles-Louis Philippe zit. von Jul. Wilhelm, Fr. N. u. d. frz. Geist [1939], S. 85). — 35. Wille z. M. (Brahn), Aph. 661 a. E. — 36. ebd., 436. — 37. ebd., 110. — 38. ebd., 104 a. E. — 39. Ecce h.: Warum ich so klug bin, 4. Unmittelbar an Heine gemahnt N.s Art, wenn er beginnt mit einem Hymnus „und endet mit einem Kalauer“, „mit einem Putzelbaum als ein Possenreißer“ (Büscher, a. a. O., S. 15). Vgl. N. an Brandes 4 5. 88: „Ich hänge den ernstesten Dingen einen kleinen Schwanz von Posse an.“ — 39 a. Ecce h., a. a. O. Schon der 17jährige N. ist „erschuttert durch die furchtbare Erhabenheit dieses geistbeherrschenden Übermenschen“ (Histor.-krit. Gesamtausg.: WW. II, S. 10), von diesem Werk, das „in jeder Beziehung die Grenzen des Gewöhnlichen überschreitet und beinahe ein übermenschliches Werk zu nennen ist“ (ebd., 14). Byron (und nicht Shakespeare) ist schon des 18jährigen „englischer Lieblingsdichter“ (ebd.: Briefe I, S. 202 f.). Byron-Nachfolge ist ja auch die titanische Pose, das Übermenschentum der amoraliſchen Helden des später in N.s Leben „Epoche“ machenden Stendhal.

40. Ecce h.: Warum ich so klug, Aph. 4. Es ist „der Romantiker in N.“, der den »Manfred« über den »Faust« stellt (E. Bertram, Festschr. f. Litzmann, S. 350). Dazu die Persiflage der »Faust«-Idee: Mschl. Allz. II 2, 124, und das persiflierende Gedicht „an Goethe“ in den »Liedern des Prinzen Vogelfrei« (Anhang zu »Frohl. Wiss.«). „Ich lache über »Faust«“, heißt es in einer Nachlaßnotiz aus der Zeit des »Zarath.« (WW. [Naumann])

XII, S. 246). Vgl. ferner Nachlaß aus der Zeit von «Möchl. Allz.» (Bd. XI, S. 25) und aus der Umwertungszeit (Bd. XIII, S. 335, auch ebd. S. 361). Der „Faust“ ist N. zu «christlich»: er «verrat die Erde», indem er sich «hinanziehen» läßt zu einer «höheren» Welt, während Zarathustra, „der Erde trenn“ zu bleiben lehrt. „Der «Zar.» ist im gleichen Sinne wie zu den Evangelien auch zum «Faust» ein bewußtes Gegenstück“ (Roos, a. a. O., 119), – nicht zuletzt durch seinen machiavellistischen Zug (s. ebd., 122), der auch dem N.schen «Empedokles» (der im älteren Entwurf als ein Faust die Bühne betritt) nicht fehlt. – N.s Romantik bejaht, was Goethe, von dem ja das Wort «Übermensch» stammt, im «Faust» verneint „als einen Irrtum“ (Johs. Klein, D. Dichtg. N.s [1936], S. 140). Dem N.schen Kult, „der sich dem Schöpfergott substituierenden romantischen Persönlichkeit“ im Stile der Byron und Baudelaire steht B.s «klassisches» „Priestertum für eine hohe Sache“ gegenüber (s. Carl Neumann, 96). Als Romantiker, in Einer Reihe mit Byron und Baudelaire, sieht N. auch Carl Schmitt (im „Hochland“ XXII I [1924], S. 171).

41. So N. über sich selbst: Ecce h., a. a. O., 3. — 42. ebd. — 43. an Emma Brenner-Kron 21. 5. 52: „Hüten Sie sich vor Heine; der sieht aus wie die liebe Natur und ist im Grunde ein Triple-Extrakt von lauter ausgedachten Finessen.“ Vgl. auch an Alb. Brenner 2. 12. 55. — 44. ebd. Auch B. stellt Heine in einen Zusammenhang mit Byron. — 45. 46. ebd., a. E. — 47. an dens., 11. 11. 55. — 48. vgl. N., Geb. d. Trag., Abschn. 18 geg. Ende.

49. Versuch e Selbstkritik (Vorw. z. «Geb. d. Trag.», 1886), 7. — Die „dionysische“ (im Gegensatz zur „apollinischen“) Auffassung der Kunst ist speziell demjenigen möglich, dessen künstlerische Empfänglichkeit und Fähigkeit vorwiegend auf dem musikalischen Gebiete liegt, wie es bei N. der Fall ist. Daß unter den Künsten gerade die Musik die Möglichkeit gibt, Neigungen zur „Unklarheit“ und „Undisziplin“ zu frönen, sagt N. selbst einmal (Nachlaßnotizen aus der Zeit der «Morgenr.»: Werke [Naumann] XI, S. 339). Und charakteristisch für den formauflosenden Romantiker N. ist dessen eigene Musik. Hans v. Bulow charakterisierte 1872 N.s «Manfred-Meditation als „das Extremste von phantastischer Extravaganz, das Unerquicklichste und Antimusikalischste“, als ein „Fieberprodukt“ (der Brief an N. in: Briefe u. Schrftn., hgg. von Marie v. Bulow, V [1900], S. 553). B. liebt auch in der Musik, ohne jedes Schwanken, nur und ausschließlich das «Klassische»; und wenn ihm gewiß auch die Musik nahe genug stand und persönlich unentbehrlich war, — eine größere Rolle spielte in seinem Leben doch die Dichtung, vor allem aber die bildende Kunst: so wie es dem «klassischen» Menschentyp gemäß ist. Umgekehrt ist N.s Verhältnisslosigkeit zur Plastik (und sogar zur Malerei) symptomatisch für die «romantische» Natur, welche vorwiegend musikalisch-lyrisch reagiert. Ohne jede Unmittelbarkeit steht N. den bildenden Künsten gegenüber, wie sich das typisch zeigt in dem Ausspruch: konnten sie „reden . . .“, sie würden uns überflächlich erscheinen“ (D. Philosophenbuch [1875]: WW. X, S. 225). „Bildende Kunst . . . existierte kaum für ihn“, bezeugt Frau Overbeck (b. Bernoulli I, 237). Selbst ob sein Verhältnis zur „heroischen Landschaft“ ein „unmittelbares“ gewesen sei (so Wilh. Stein, N. u. d. bildde. Kst. [1925], S. 19) und nicht ein sehr abgeleitetes, darf bezweifelt werden. An Malwida v. Meysenbug schreibt er (24. 3. 75): „Selten habe ich Vergnügen an einer bildnerischen Darstellung“. Italien? Wohl wußte N. B.s «Cicerone» zu schätzen; aber: „die italienische Natur spielt in seinen Schriften eine Rolle, die Kunst nicht“ (Möbius, 18; vgl. auch Elis. Förster-N., Leben N.s II, 89). Schon seine Aversion gegen Rom (vgl. oben S. 167 f.) — im Gegensatz zu B.s Enthusiasmus für Rom — «genügt». N. gehört (in einem nicht religiös, sondern

kulturell intendierten Sinne) zum «protestantischen» Menschentyp – wie B (im gleichen Sinne) zum «katholischen».

49 a. So ließ schon der 24-jährige sich hinreißen von dem „Lebenschwung“ des „bacchisch-orphischen“ letzten Teils von Beethovens VII. Symphonie (WW., Hist.-krit. Ausg. IV, 121). — 49 b. Daß N. jene shakespearisch „starken“ Menschen, nach denen „es in ihm mitunter schrie . . . : sei es selbst ein Scheusal“ — „jede Starke ist schon an sich etwas für den Blick (!) Labendes und Beseligendes“ — (an die Schwester, Nov. 1883), — daß N. jene Menschen seines Ideals gar nicht ausgehalten hätte, bemerkt zutreffend die Schwester: sie waren ihm „zuwider“ gewesen. „In Büchern machen sich solche Menschen ganz wundervoll, aber im täglichen Leben“ wäre der „überaus fein empfindende“ N. „an ihnen zu Grunde gegangen“ (Leben N.s II, S. 466 f.). Die Schwester belegt das mit eigenen Bekenntnissen N.s (467). Vgl. besonders (Nachlaß, 1881/83, WW. XII, 224): „Man hat gut reden von aller Immoralität. Aber sie aushalten können! Z. B. wurde ich ein gebrochenes Wort oder gar einen Mord nicht aushalten.“ — 50. Ecce h.: zu «Mschl. Allz.», Aph. 2. — Als Dekadenzkunst ist Wagners Musik, gleich der Malerei eines Delacroix und der Dichtung eines Baudelaire (vgl. oben S. 164 f.), typische Kunst der Zeit, der «Moderne». — 51. Vgl. Fall Wagner, Aph. 5; Ecce h.: Warum ich so klug bin, 5 f. — Die Vorliebe für Dekadenzkunst, für Schumann und Wagner, für Stendhal, Flaubert, Dostojewskij, Baudelaire hebt Mobius (S. 34) als charakteristisch für N. hervor, der in seinen letzten Jahren „die Werke der degenerierten Franzosen, mit Einschluß des Entartungspsychologen Bourget“, besonders gern las (Mobius, 36); vgl. oben S. 164. Bourgets Roman «Crime d'amour» war für N., ob auch eine Art „Fäulnisprodukt“, doch — im «artistischen» Sinne — „Kammermusik-Litteratur“ (an Overbeck, Apr. 86). Bourget war N. „geistesverwandt“ (Jul. Wilhelm, a. a. O., 19 f.) darin, daß er, ein Zugehöriger der Décadence, zugleich deren Kritiker war, — ein Salonpsychologe, der die Salonpsychologie angriff (F. Krokell, Europas Selbstbesinnung durch N. [1929], 141; Herm. Platz, in der «Neuphilol. Monatsschr.» VIII [1937], 177, 185). — 52. Vorw. z. Fall W., a. E. — 53. N. contra W.: Wir Antipoden. — 54. 55. Ecce h.: Warum ich so klug bin, Aph. 6. — Der Satz, daß der «Ring» einen „Ruckschritt“ Wagners zu größerer «Gesundheit» darstelle, — ebenso wie etwa die Nachlaßnotiz aus der Zeit von «Mschl. Allz.» (Werke [Naumann] XI, S. 97): „Wotan . . . , Brunnhilde . . . , Siegfried . . . Wie ist mir das alles zuwider!“ — beweisen die ganze Bruchigkeit der Bäumler'schen Interpretation (N. als Philosoph, 148), der zufolge N.s (gelegentliches) Faible für die Siegfried-Figur (s. oben S. 167) „N.s eigentliche Meinung“ darstellen soll, die alle gegenteiligen Äußerungen „aufhebe“. Man darf nicht in solcher Weise N. vereinfachen wollen, der nur von seiner — typisch romantischen — Bipolarität her zu verstehen ist. — 56. B.s «klassische» Natur widerstrebte spontan der Wagner'schen „Überschwänglichkeit“ „ungezähmten Sinnen- und Seelendrangs“ (Bernoulli I, 56). B.s unbedingter Wille zur Form äußert sich u. a. in seiner ungemein hohen Schätzung der Dichtung Platons; vgl. an Emma Brenner-Kron 16. 1. 55. — 57. Vorw. z. «Fall W.». — 58. Vgl. Bernoulli II, 255: „Sicherem Vernehmen nach waren ein Hauptgrund von J. B.s aufsteigendem Mißtrauen gegen N. bereits im Jahre 1870 dessen Besuche in Tribschen“ usw. „Es war ausgeschlossen, daß B. sich einem Enthusiasten Wagners ruckhaltlos anschließen konnte.“ Dies um so mehr, als B. von seinem persönlichen Umgang mit Wagner in Zürich den ungünstigsten Eindruck behalten hatte: „Wagners Auftreten war ihm im Innersten zuwider gewesen“ (Bernoulli I, 55). Wagner

mochte auf B. ähnlich gewirkt haben wie auf Overbeck in Leipzig: als „pathetischer“ „Phraseur“ (Bernoulli I, 61). — 59. B an Preen 27. 2. 76. — 60. J. B.-Gesamtausg. XI, 380. — 61. an Alioth 12. 3. 83. — 62. an Preen 6. 3. 71. — 63. an Gruninger 1875, zit. b Lowith, S. 352. — 64. Jens. v. G. u. B., Aph. 7. — 65. Nachschrift zum «Fall W». — 66. Fall W., 7 geg. Ende. — 67. ebd., Nachschrift. — 68. ebd., 8. — Vgl. «Wir Philol.» (Werke [Naumann] X, S. 399) über Wagner als „den Tyrannen“, der „keine andere Individualität gelten läßt als die seinige“ — Brahms sowenig wie „die Juden“: eine „große Gefahr“. — 69. N. contra W.: W. als Gefahr, 2 a. E. — So ist auch für B. Wagner der allzu «Zeitgemäße» (vgl. ob. den Abschn. „Kritik der Zeit“), der so recht hineinpaßt in diese Zeit, in der man mit einem viel Geld kostenden riesigen «Apparat» (Festspielhaus) seine Macht aufrichten kann über ein Massenpublikum. — 70. Fall W., Aph. 9. — 71. N. contra W.: Wo ich Einwände mache, geg. Ende. — 72. Fall W., 8. — 73. Vgl. ebd., 6, 11. W. „sammelt alle wirksamen Elemente in einer Zeit, die sehr rohe und starke Mittel wegen ihrer Stumpfheit braucht“, heißt es schon in einer privaten Aufzeichnung N.s von 1874 (Werke [Naumann] X, S. 432). W.s Kunst „ist eine Volksrede, und die läßt sich ohne eine starke Vergröberung selbst des Edelsten nicht denken“ (ebd., 449); „man muß eben bedenken, was für eine Zeit sich hier eine Kunst schafft: . . . formlos, unedel, gewaltsam . . .“ (ebd., 448). Wenn N. von Wagners Kunst spricht, will er zugleich „den ganzen unechten Prunk, die groben Effekte, die massige Wirkung“ treffen, die nach 71 Zeitstil wurde (Hildebrandt, Wagner u. N. [1924], S. 270) Als Hauptstütze der ganzen Bayreuther Unternehmens bezeichnete Wagner mehrfach den Maschinenmeister! (ebd., 333). — 74. Weil Wagner unbedingt „den Erfolg, d. h. den Beifall“ brauchte, suchte er auch so „eifrig den Anschluß“ an die «nationale Bewegung»: seit Königgratz war er für Bismarck, — er wollte auf der Siegerseite sein. Freilich hatte er bei Bismarck kein Glück, — und seitdem haßte er ihn (ebd. 142, 159, 323, 326). N. aber konnte Wagner das „Kompromiß“ mit dem Reich nie „vergeben“ (an Seydlitz 24. 2. 87): diesen «Abstieg» „zu allem, was er verachtete, — selbst zum Antisemitismus“ (N. contra W.: Wie ich von W. loskam, Aph. 1). — 74 a. Frohl. Wiss., 368. — 75. N. contra W.: Wo ich Einwände mache. Vgl.: an d. Schwester 3. 2. 82. — 76. Vorw. v. 1886 z. «Geb. d. Trag.», 7. — 77. Fall W., 6. — 77 a. Es ist bezeichnend, daß N. wiederholt (so in einer Nachlaßnotiz aus der Zeit der «Morgenr.», WW. XI, S. 363 f.) den Klassiker Goethe gegen den Romantiker Beethoven stellt, und zwar in dem Sinne, daß (Frohl. Wiss., Aph. 103) Beethoven, den Goethe selbst den „ungebändigten“ Menschen nannte, neben diesem „als die Halbbarbaren neben der Kultur“ steht oder auch — nach der psychologischen Seite — „als der Trostbedürftige neben dem Getrosteten“; dort das „Ungeformte“ (Zusammenhang mit „der Revolution“!), hier „Gesetzlichkeit“. Es ist klar, daß N. nicht zu Goethe gehört (s. ob. A. 26 b), sondern zu Beethoven (s. ob. A. 49 a). — 78. Ecce h.: zur «Geb. d. Trag.», 4. — 79. Fall W., 10 a. E., N. contra W., a. a. O. — 80. Ecce h.: Warum ich so klug bin, 8. Es ist der Selbsterhaltungstrieb des Kranken und Schwachen, der, so wie er einerseits, um «leichter» leben zu können, nach einer «klassisch»-schonen und heiteren Kunst verlangt, andererseits gerade auch der „Selbstsucht“ zu bedürfen meint: der Selbsterhaltungsinstinkt einer allzu labilen, zu ungefestigten und ihrer ständigen Gefährdetheit sich bewußten Existenz glaubt es sich nicht leisten zu können, ständig „Ausgaben“ zu machen, weil solche „Selbstlosigkeit“ (in ihrem Falle!) selbstmörderisch wäre (s. Ecce h.: Warum ich so klug bin, 8 f.). — 81. N. contra

W, a. a. O. — 82. Wille z. M. (Brahm), 7. — 83. *Ecce h. : a. a. O.*, 7. Vgl. auch Zweite Nachschrift zum «Fall W.», geg. Ende. — 84. Fall W., 1 f.; an die Schwester 29. 11. 81, an Gast 28. 11. 81, 5. 12., 8. 12. 81, 5. 1. 82, 22. 3. 83, 15. 1. 88. Diese — größtenteils rein privaten — Zeugnisse einer unmittelbaren und immer neuen Entzücktheit von der «Carmen»-Musik umfassen eine Zeitspanne von über 6 Jahren, sprechen also für eine echte und dauerhafte Vorliebe, so daß der nachträgliche Versuch N.s (an Carl Fuchs 27. 12. 88), das Lob Bizet's als „nicht ernst“ gemeint und als eine bloße «ironische» „Antithese gegen Wagner“ hinzustellen, (trotz Jaspers, 27) völlig unglaubwürdig ist. Die übrigen Zeugnisse (N. an Gast Sept. 83; Spitteler, Meine Beziehgn., 35; vgl. Bernoulli II, 483) besagen nur, daß das „so unbändige“ Lob der «Carmen» „die Bosheit gegen Wagner“ (der übrigens seit 5 Jahren tot war) „noch“ schärfer heraustreten lassen sollte. Was N. brauchte, war eben das Gegenteil von Wagner und — sich. — B.s kritisches Urteil über Bizet: an Preen 23. 12. 82. — 85. Fall W., 10. — 86. Jens. v. G. u. B., 240 (über die «Meistersinger»-Ouverture, über die B. [an Alioth 12. 3. 83] freilich noch weit drastischer urteilt). — „Ein Mensch, der mir gleichgert ist, profondément triste, kann es auf die Dauer nicht mit Wagner'scher Musik aushalten. Wir haben Süden, Sonne «um jeden Preis», helle, harmlose, unschuldige mozartische Glücklichkeit und Zärtlichkeit in Tönen nötig“ (an Erwin Rohde 23. 2. 86). „Die Menschen mit âmes mélancholiques et folles haben es auf Erden nie aushalten können ohne die Liebe zu einem Musiker des Glucks“: so „Stendhal nicht ohne Cimarosa und Mozart“ (an Gast 30. 3. 85); natürlich gehört N. selbst mit zu ihnen. — 87. vgl. Fall W., 2. — 87a. Der Satz im *Ecce h.* (Warum ich so weise bin, 2): „ich machte mich selbst wieder gesund“ zeigt den Höhepunkt der Selbstillusion: „die Bedingung dazu“, daß man nämlich „im Grunde gesund ist“, lag eben nicht vor. — 88. Aphorismus von 1875 zum Philosophenbuch (Werke [Naumann] X, S. 217: Wissensch. u. Weisheit im Kampfe). — 89. Wille z. M. (ed. Brahm), Aph. 538. „Mit einem wahren Schrecken bin ich mir bewußt geworden, wie nahe ich eigentlich mit Wagner verwandt bin“ (an Gast 25. 7. 82). Von „der Wagner-Schopenhauer'schen Weltanschauung“ meint Lou Andreas-Salomé (S. 75), daß sie N.s „ganzer Natur entgegenkam“. Sein Kampf gegen Wagner ist Kampf gegen die eigene Natur. — 90. Wille z. M. (Brahm), 523, 538. — 91. ebd., 539. — 92. 93. ebd., 523, letzter Abs. Schon Plato hatte gemeint, „die Liebe zur Erkenntnis und Philosophie sei ein sublimierter Geschlechtstrieb“ (Nachlaß, 1881/82; Werke [Naumann] XII, S. 149). — So ist insbesondere Rubens „etwas für sein deprimiertes Menschentum“ (an M. v. Meysenbug, 13. 5. 76). — 94. W. z. M. (Brahm), Aph. 523, Anf. — 95. ebd., 538. Vgl. Götzend.: Streifz., 9 a. E.: „Raffael kein Christ“; auch das Urteil über die Sistina (bei Elis. Förster-N., Leben N.s II, S. 564). Dazu das schöne Wort von Ric. Huch: „Raffael malte immer . . . Gesichte der unsichtbaren Vollkommenheit, des Überirdischen . . . Er malte bewußt die Himmelskönigin . . ., doch ist sie der Natur nicht fremd, sowenig wie die Gesetze, die Moses gab, unserm Herzen fremd sind“ (D. Sinn d. Hl. Schr., 218). Gegen „religiöse Nachwehen“, etwa angesichts raffaelscher Madonnen, wendet sich schon «Mschl. Allz.» (I, Aph. 131). Andererseits wird ebd. (Aph. 220) aber noch zugegeben, daß die christliche Kunst des Mittelalters und der Renaissance (die Kunst der gotischen Dome und Dantes, Raffaels und Michelangelos) solchen „höchsten Aufschwungs“ nur fähig war vermöge des „Glaubens“ jener Künstler „an die absolute Wahrheit“ der von ihnen verherrlichten „religiösen . . . Irrtümer“. — 95a. Zur

„Physiologie der Aethetik“ hatte N. noch weitere Beiträge geplant (Geneal. d. Mor., III. Abh., 8 a. E.). Den asketischen Gegentyp zu dem aus «starkem Leben» heraus schaffenden Künstler repräsentiert Flaubert (N. contra W.: Wir Antipoden, a. E.). Die physiologische Bewertung (Michelangelos nicht nur, sondern sogar Raffaels) ist übrigens auch ein Zeichen von N.s Nichtverhalten zur bildenden Kunst (ob. A. 49). — 96. B.-Gesamtausg. VII, S. 45 f., XIII, 25 f., 28 („das Wesen der Kunst“ ist „ein Mysterium“, sie hat „einen metaphysischen Grund“), XIV, 270, 273 (die Kunst „deutet“ uns „ein zweites Dasein“), 278 (sie gibt uns „das Bild einer höheren Welt“), 496 („offenbart“ uns ein „Ewiges“). — 97. ebd. XIV, 305 ff. — 98. Zweite Nachschr. z. «Fall W.», geg. Ende Über Handel auch: N. contra W., — E Musik ohne Zuk. — 99. B. zieht Handels Musik (die mehr «cantabile» ist) z. B. der Bachschen ausdrücklich vor. — 100. B.s schönstes Sonett (s. B.s Gedichte, hgg. von K. E. Hoffmann, S. 99) ist Claude Lorrain gewidmet, dessen Kunst er (im «Cicerone») „vorzugsweise“ «trotzlich» wirkend nennt, und der sein Liebling war und blieb (H. Trog, J. B. [1898], S. 63). Auch für N. ist Claude ein Sinnbild „unbändiger Vollkommenheit“ (Ecce h.: Zur «Gotzend», Aph. 3 a. E.). Was Claude in der Malerei, ist für B. Gluck in der Musik (an Preen 29. 12. 80). [B. über Gluck: an Preen 23. 12. 82, an e. Theologiestudenten 26. 5. 95.] — 101. N. contra W.: W. als Gefahr, 2. — 102. an Gruninger 1875 (bei Lowith, S. 352 f.). Vgl. auch die von Arnold v. Salis (Basler Jahrb. 1918, S. 286) wiedergegebenen Äußerungen B.s über die „Willkur“, die „Kniffe“, das nur „Blendende“ in Wagners Musik. — 103. an Aloth 12. 3. 83.

VI.

1. Für die Lebensphilosophie (s. K. VII) ist «wahr» nur die das «Leben» fördernde Erkenntnis. „Alles“ aber, „was Philosophen seit Jahrtausenden gehandhabt haben, waren Begriffsmumien“ (Gotzend.: D. «Vernunft» in d. Philosophie, 1). Und wenn schließlich Hegel auch „in die Entwicklung“ „eine Art Vernunft“ zu bringen versuchte, so fühlt N. sich „am entgegengesetzten Punkte“ stehend: er sieht „in der Logik selber noch eine Art von Unvernunft und Zufall“ (Nachlaß, 1882 ff.; Werke [Naumann] XIII, S. 89). „Unser Intellekt“, so lautet N.s erkenntnistheoretische Kritik, „ist nicht zum Begreifen des Werdens eingerichtet, er strebt die allgemeine Starrheit zu beweisen“ (Nachlaß, 1881/82; Werke XII, 23); der Dynamismus seines eigenen allem ruhenden Sein feindlichen Denktriebes mochte demgegenüber auch die Weltauffassung dynamisieren. N. hat — so zeichnet er im Bilde Carlyles (Gotzend.: Streifzüge, Aph. 12) sich selber — das „Verlangen nach einem starken Glauben“; aber: „das Verlangen nach einem starken Glauben ist nicht der Beweis eines starken Glaubens, vielmehr das Gegenteil“, nämlich ein Beweis des „Gefühls der Unfähigkeit dazu“ und eines Verlangens nach Überwindung dieses Gefühls durch „starke Worte und Attituden“; im ganzen: die „heroisch-moralische Interpretation dyspeptischer Zustände“ durch „einen typischen Romantiker“. Und wenn die „Verehrung für Menschen starken Glaubens“ mit solchem „Fortissimo“, solchem „Lärm“ vorgetragen wird, dann liegt der Grund dafür in der „beständigen leidenschaftlichen Unredlichkeit gegen sich“. Dieses Carlyle-Porträt ist ein deutliches Selbstporträt, diese Carlyle-Kritik Selbstkritik. Vgl. zu N.s Selbststilisierung: Roos, a. a. O., S. 19, 43 ff. Den Romantiker lockt — im Gegensatz zum «klassischen» Menschen, der sich zu dem ihm Wesensgemäßen hingezogen fühlt, — gerade das ihm Wesens-

fremde. N. war durchaus ein Mensch der *vita speculativa*, ein vom äußeren Leben scheu sich Zurückziehender, dem „alles Handeln fernlag“: „es gibt keinen zweiten Deut-schen, der so leidenschaftlich als Privatmann gelebt hat“ (Spengler, a. a. O., 117, 122). In der „Entfesselung der Privatperson“ erkennt er die „Mission“ der Demokratie, in der er doch sonst lediglich „Verfall“ sieht (Mschl. Allz. I, Aph. 472; Gotzend.: Streifz., Aph. 39). Und wenn der Romantiker N. für erobernde, revolutionäre, verbrecherische «Übermenschen» schwärmt, so müssen diese in einer der brutalen Realität des Gegenwärtigen entruckten romantischen Ferne verbleiben; nicht nur daß er Bismarck auf die Dauer nicht ertrug, – „er hätte auch Napoleon nicht ertragen: der wäre ihm roh, leer und flach erschienen“ (Spengler, a. a. O., 114). Vgl. ob. K. V, A. 49 a. N. war (wie auch seine von Klages untersuchte Handschrift erweist) nicht der „Tatmensch“, den er verkündete; seine Schriftzüge, in ihrer „fast zerbrechlichen Feingliedrigkeit“, sind geradezu das Gegenbild der „Gewalttätigkeit, ja teilweise Brutalität“ bekundenden Handschrift eines Napoleon oder Bismarck (Ludw. Klages, Ges. Abhdln. [1927], S. 361). Klages, obwohl er nicht anerkennen will, daß N.s „Wertetafel aus dem Gegensatz zu seinem Wesen zu erklären sei“ (352), charakterisiert ihn als eine „in sich“ und „völlig im Geistigen“ lebende Natur, deren „Wille unmöglich in Taten zum Ausdruck kommen“ konnte (372 ff.). „Voll ästhetischer Feinfühligkeit“, „empfindlich gegen jeden Mißton und jedes ungeschickte Wort“, aber „keine aktive Natur“, – so kennzeichnet ihn schon Jul. Kaftan (a. a. O., 257): „sein ohnmächtiges Wollen blieb in Gedanken und Worten stecken“, während er „sein Ideal mit allem ausstattete, was er selber schmerzlich entbehrte“. So pries er, dessen Stärke der Intellekt und die Kunst des Wortes war, die Instinktsicherheit, weil sein Gehirn „von Reflexion zermartert“ war (ebd.) und er eben darum nach Zeiten «aufsteigenden» Lebens Ausschau hielt: – „der instinktive Mensch grubelt nicht über die Bedeutung der Instinkte“ (Hofmiller, *Sudd. Mtshh.* XXIX, 76). „Bewußt, absichtlich will er ein Ungeheuer werden“; aber das ist nicht „ein Zeichen von zuviel Kraft“, sondern „ein Symptom mangelnder Kraft“, – nicht „der Fülle“, sondern des „Durstes nach der Fülle“ (ebd., 108). Und wo N. vorübergehend ein Gefühl von Gesundheit und Kraft zu verspüren meint, da folgen stets nur um so heftigere depressive Ruckschläge. – „Eine gewisse Abkehr von der Außenwelt“ gibt auch sein Freund Deußen als kennzeichnend für N. an (Erinn. an N., 99). Unstreitig war N. ein introvertierter Typ – und nach «außen» hin lediglich ein Polemiker, auf diesem Gebiet aber nun alle seine Überkompensationen suchend. Als N. Rohdes Anzeige der «Geb. d. Trag.» in der «Norddt. Allg. Ztg.» erhielt, antwortete er: „Kampf! Kampf! Kampf! ich brauche den Krieg!“ (an Rohde 27. 5. 72). Das kennzeichnet sein geistiges Temperament. Jedes einzelne seiner Werke „ist aus einer jeweilig bestimmten Fechterposition zu verstehen“; „auf Wahrheit“ – oft auch auf die subjektive Wahrhaftigkeit – „kommt es dabei nicht an: wir sind im Kampfe!“ (Bäumler, N. als Philos., 63, 138). So wird das Prinzip der Wahrheit und des Strebens nach ihr entwertet zu Gunsten des Kampfprinzips. Argumente werden nach ihrer polemischen Brauchbarkeit gewertet: um sie dementsprechend «einzusetzen» und «auszuspielen». Ja, die Erkenntnistheorie selbst ist aktivistisch: „Nur soweit und so stark der Einzelne am Kampf beteiligt ist, vermag er zu erkennen“ (ebd., 77). N. beruht sich darin mit dem Marxismus: – auch hier eine Berührung von Links- und Rechtsopposition gegen das Bürgertum. – Entwertet wird aber auch der ethische Begriff des objektiv Guten: „Ihr sagt, die gute Sache sei es, die sogar den Krieg heilige? Ich sage euch: der gute Krieg ist es, der jede Sache heiligt“ (Zarath.: Vom Krieg und Kriegs-

volke). Die alte Lehre vom «bellum justum» wird – voluntaristisch – in ihr Gegenteil verkehrt. die „Willenskraft“ beweist ihre Stärke gerade durch die Fähigkeit, eines „Sinnes in den Dingen“ zu „entbehren“, verkundet der «Wille zur Macht» (Aph. 58: Großoktavausg. XVI, S. 84 f.); die Welt ist „sinnlos“, und das Leben in ihr ist nur «auszuhalten», wenn man ein „Stück von ihr selbst organisiert“, „einen Sinn“ in den Dingen aber sucht nur „der Willens- und Kraflose“ (ebd.). Dieser reine Aktivismus ist geistiger Nihilismus. «Gut» ist für dieses rein dynamistische Denken keine – oder „jede“ (Zarath., a. a. O.) – Sache, das Ethos wird verschlungen von dem – völlig subjektiven – Machtgefühl. „Wenn der Mensch im Gefühle der Macht ist, so fühlt und nennt er sich gut“ und gerade dann nennen und fühlen ihn die Anderen, an denen er seine Macht auslassen muß, böse!“ (Morgenr., Aph. 189). Worauf es für N. ankommt, ist dasjenige Glück, das in der Aktion selber liegt, – wobei es sich nicht um irgend ein «Ziel» handelt, sondern einfach um das „Stärkerwerdenwollen . . . und dazu auch die Mittel wollen“ (Wille zur Macht, 675: Großoktavausg. XVI, S. 137 f.). Dieser „Weg des Willens“, „der immer die Unendlichkeit vor sich hat“, „ist durch lauter Kraftexplosionen bezeichnet“, formuliert Baumler (a. a. O., S. 47 f.), der hier N.s „Germanismus“ am „vollkommensten“ ausgedrückt findet (S. 49). – B.s Haltung bedeutet das Gegenteil von alledem.

1 a. Wille z. M. (Brahn), Aph. 192. Seine Wendung gegen die Askese der „Erkenntnis um jeden Preis“ führt N. selbst darauf zurück, daß sie ihm „die Gesundheit verdarb“ (Nachlaß, 1885 ff.; Werke XIV, S. 386). — 2. W. z. M. (Brahn), Aph. 190. Vgl. ob. S. 59 unt. Hoch über den wissenschaftlichen Menschen stellt N. in den entscheidenden Phasen der Entwicklung seines Denkens (in der «Geb. d. Trag.» und dann wieder z. B. «Geneal. d. Mor.» III, Aph. 25) den Künstler; „das künstlerische Prinzip ist es, aus dem die höchsten ethischen und religiösen Wertunterschiede fließen“ (Lou A.-Salomé, S. 208). — 3. W. z. M. (Brahn), Aph. 192. — 4. ebd., 191. — 5. Mschl. Allz. I, 261. — 6. ebd., 260. — 7. ebd., 261. Damals will N. noch, statt solcher «Tyrannei», eine „oligarchische“ Gemeinschaft der Geistigen – als der durch den Geist einander Verbundenen (ebd.). Noch in der «Morgenr.» (547 f.) sieht N. in einem philosophischen „Ringens um die Tyrannenherrschaft des Geistes“ „moralische Beschränktheit“, – redet er der „Vernunft“ gegenüber der „Kraft“ das Wort. – Das an der zitierten Stelle von «Mschl. Allz.» zugleich über „jeden Griechen“ gesprochene Urteil, daß er „ein Tyrann sein wollte“ und es „war, wenn er es sein konnte“, deckt sich haargenau mit demjenigen Goethes (zu Riemer 20. 11. 1813 [Goethes Gespräche, hgg. v. Biedermann, II, Nr. 1522]), jeder Grieche sei, weil nur ein Freund „seiner eigenen“ Freiheit, ein potentieller Tyrannos gewesen, und demjenigen B.s (Gesamtausg. VIII, S. 169). – Der damalige N. wollte noch nichts wissen von einer «tyrannischen» „Rücksichtslosigkeit des Denkens“ (Mschl. Allz. I, Aph. 581) und sah noch in dem „Faustrecht“ der „Gewalttätigkeit gegen abweichende Meinungen“ das Zeichen einer „zurückgebliebenen“ Mentalität (ebd., 614). — 8. 9. Mschl. Allz. I, Aph. 261. — 10. B.-Gesamtausg. VIII, S. 178. — 11. ebd., X, 348. — 12. ebd., X, 366. — 13. ebd., XI, 618. — 14. Mschl. Allz. I, Aph. 473. — 15. ebd., 474. — 16. B.-GA. VIII, S. 271 ff. — 17. ebd., 272. — 18. B. an N. 13. 9. 82. — 19. B.-GA. X, 367. — 20. ebd., 355. — 21. ebd., 357. — 22. ebd., 355 A. 39. — 23. ebd. 349. — 23a. Vgl. Jens. v. G. u. B., Aph. 224 a. E.: „Das Maß ist uns fremd . . ., unser Kitzel ist gerade der Kitzel des Unendlichen, Ungemessenen“; Wille z. M. (WW. XVI, S. 194), Aph. 749: „Der Zauber, der für uns kämpft, . . . das ist die Magie des Extrems, die

Verführung, die alles Äußerste übt.“ — 24. II. Unztgem., Abschn. 8. Wenn dagegen B. die Stellung, welche „die freie geistige Arbeit“ in „unserer Zeit“ einnimmt, in Verbindung damit bringt, daß die mittelalterliche Kirche der Wissenschaft einen „Schimmer des Überweltlichen“ mitteilte (Zt Const s; GA. II, S. 320), so widmet er damit jener theologisch orientierten Zeit seine Anerkennung dafür, daß sie ein geistiges Kapital sammelte, von dem noch unsere säkularisierte Ara zehrt, — so wie er ihr einen gleichen Dank auch auf dem Gebiet der bildenden Kunst auszusprechen sich gedrungen fühlt (s. des Verf.s „Religion J. B.s“ [1942], S. 103). — 25. Wille z. M., ed. Brahn (Klass.-Ausg.), Aph 355. Während der junge, noch humanistisch denkende N. die *vita contemplativa* noch positiv bewertet und in den „Nicht-mehr-Tieren“ — unter denen, neben „Philosophen“ und „Künstlern“, auch die „Heiligen“ rangieren — die „wahrhaften Menschen“ erblickt (III. Unztgem., Abschn. 5), weist der spätere N. die Bewertung der „Objektivität“ oder „Beschaulichkeit“ als „des höchsten Zustandes“ als eine asketische Haltung ab (Nachlaß, 1882 ff.; Werke XIII, S. 16), um dieser „Asketenphilosophie“ den „dionysischen“ Zustand gegenüberzustellen, in welchem „vollkommene und wohlgeratene Menschen“ an sich „eine Art Vergottlichung des Leibes“ — als den Gipfel des «Lebens» — erleben (Wille z. M. [Großoktavausg. XVI, 388 f.], Aph. 1051). — 26. II. Unztgem., 5 geg Ende. — 27. 28. ebd., 6. — In seltenen Augenblicken zwar sieht N. selbst, was ihm „eigentlich . . . ganz und gar fehlt“: die „Gerechtigkeit“ nämlich; — „überall . . . nur Leidenschaften“ (zit. in der Biogr. der Schwester II, 653), und daher der bedenkliche „Fanatismus“ (Nachlaß, 1880: WW. XI, 408). Und gerade „gegen alle Vergangenheit“ gerecht zu sein, „in aller Liebe“ ihr gegenüberzutreten, kann ihm in solchen lucida intervalla als Forderung und „höchste Probe“ der — „Vornehmheit“ erscheinen. wo dieser Begriff denn einmal im B.schen Sinne von N. gebraucht wird und er sich selber richtet: „Ich merke es, wer mit rachsüchtigem Herzen vom Christentum redet, das ist gemein“ (Nachlaß, 1881; dazu, was Riehl, N. [8 1923], 142 f., über den „Antichr.“ sagt). — 29. Gotzend.: Was d. Dtschn. abgeht, 5. — B. ist für N. ein schlechthin «einzig» dastehender Historiker (Wir Philol.; Werke X, S. 401) Aber N.s „optimistische“ Ausdeutung der B.schen Geschichtsbilder (Griechenbild, Renaissancebild) [Rehm, S. 189, 247 f.] bedeutet eine vollge Umdeutung. — 30. II. Unztgem., Abschn. 7. — 31. ebd., 3 geg Ende. — 32. ebd., 7. — 33. ebd., 8. — 34. 35. Ecce h.: Die Unzeitgemäßen, 1 — 36. Vgl. B.-GA VII, S. 9 ff., 51, 162 f., XIII, 23 ff. — 37. GA. VII, 51, XIII, 25. — 38. GA VII, 162. — 39. II. Unztgem., Abschn. 8. — 40. B.-GA. VII, S. 227 Dieser Standpunkt entspricht völlig dem Schopenhauerschen: Erst wenn man nicht „auf die enge . . . Gegenwart beschränkt“ sei, vermöge man zu „einem eigentlichen Verständnis“ der Gegenwart, ja auch „der Zukunft“ zu gelangen (D. Welt als W. u. V. II, Kap. 38 [Reclam S. 522]). — 41. II. Unztgem., Abschn. 8. — 42. B.-GA. VII, S. 374, 478. — 43. II. Unztgem., Abschn. 8. — 44. B.-GA. VII, S. 368. — 45. ebd., 374. — 46. ebd., 375. — 47. II. Unztgem., Abschn. 8. Vgl. dazu Jaspers, S. 251 (typische Haltung „der Jugend“). — 48. an Pastor 23. 1. 96. — 49. an N. 25. 2. 74. — 50. vgl. dazu bes. B.-GA. X, S. 3. — 51. vgl. z. B. GA. XIV, 179. — 52. Die „Schaffung der Welt“ und das „son dio“ in dem letzten Brief an B. (vom 6. 1. 89) sind nur die letzte „caricatura“ (s. ebd.) dessen, was schon längst da war und gelegentlich auch schon offenen Ausdruck gefunden hatte (vgl. bes. Ecce h.: zur «Götzend.», Aph. 3 geg. Ende). Die letzten Worte des „Antichr.“ fordern für die neue, die antichristliche Welt auch eine neue Zeitrechnung (vgl.: frz. Revolution — Fascis-

mus). — 53. B. an Marie Baumgartner 8. 2. 77 (gedruckt bei Salin, S. 242). Daß „der Apostel“ in N. immer wieder durchkomme, bemerkt auch Lou A. Salome (122).

54. In der Periode von «Mschl. Allz.» (1875/76) stellt N., mit merkbarer Sympathie, die dem griechischen Adel entstammende Intelligenzschicht, welche die ersten Prosaisten (Philosophen, Redner, Historiker) liefert, als die Bahnbrecher der griechischen Aufklärung (im Sinne „des Fortschritts“ „der Vernunft, der Kritik, der Wissenschaft“) den am Herkommen haftenden altgläubigen Dichtern gegenüber, welche „den mittleren Klassen“ angehören und fortfahren, dem mythischen Aberglauben zu huldigen. Bei jenen Aristokraten handelt es sich um ihrem Stand „abtrünnig“ gewordene, „emanzipierte“ Einzelne, welche sich von dem Standesinteresse und den Standesanschauungen losgesagt haben, und bei denen sich nun der eingeborene «Unabhängigkeitssinn» individuell äußert als skeptischer Radikalismus, der nichts «über» sich anerkennen mag (Philologica, Werke [Kroner] XVIII, S. 188—192). Hier erscheint also der — sonst so gern als «sokratisch» angeprangerte — Intellektualismus als Waffe des «aristokratischen» Revolutionärs. Indem „die Freigeisterei“ des genialen Individuums, das sich vom Herkommen loslost, eine geistige Bewegung einleitet, macht sie „Geschichte“ (Nachlaß, 1875 ff.; WW. XI, 138). — N.s eigene Grundhaltung kennzeichnete Brandes (an N. 26. 11. 87) als „aristokratischen Radikalismus“, und N. fand (an Brandes 2. 12. 87), das sei „das gescheiteste Wort, das er über sich gelesen habe“, — „gut gesagt und empfunden“ (an Gast 20. 12. 87).

55. so auch für die Volkskultur des Mittelalters, deren Zerstörung durch die revolutionäre Bewegung der «Reformation» er beklagt (GA. VII, 330). — 55 a. Anders als bei dem historisch denkenden B. fehlt bei N. alles Verständnis für den Eigenwert von Volkstum und Volkskultur (Sitte, Brauchtum usw.). In der «Geb. d. Tr.» (Abschn. 3, 4, 6) spielen zwar „Volksweisheit“, „Volksphilosophie“ und Volksdichtung noch ihre Rolle; „die Entdeckung und Würdigung der Volksseele“ ist damals noch „die folgenreichste Entdeckung der historisch-philologischen Wissenschaft“ (Homer u. d. klass. Philol.). Aber dem «Übermenschen» ist das Volk nur noch das zu «formende» «Material» (im Sinne Machiavellis): s. ob. S. 153. — 55 b. Urtümliche «Instinkte» zwar kann N. preisen; aber gegenüber dem „Herkommen“ ist es gerade „die Lösung“ von diesem, ist es gerade „die Freigeisterei, welche die Geschichte macht“ (ob. A. 54), wo es sonst nur stationäre «Vorgeschichte» geben würde. — 56. so immer wieder in der «Griech. Kulturg.» (GA. IX, 316, 334 f., XI, 168, 211, 264 f., 268, 289, 383 f.). B. kennt sehr wohl die Ambivalenz jeder «individualistischen» Entwicklung (vgl. oben S. 114 f.). Unter dem *πρωτον ψευδος*, B. sei „das Janusgesicht alles Historischen, das immer zugleich Gewinn und Verlust ist“, fremd gewesen, leiden die Darlegungen Rud. Stadtmanns (in der Zeitschr. „Die Antike“ VII, 49 ff.; cf. S. 54). — 57. Vgl. des Verf.s Beitrag zur Festschrift für Meinecke (Deutscher Staat und deutsche Parteien) 1922: Weltanschauliche Motive im altkonservativen Denken — 58. GA. VII, 453 („die beiden Klammern der Zange“). — 59. GA. VII, 11. — 60. ebd., 6, 226, 228, 283. — 61. Wenn auch N. einmal von der Zusammengehörigkeit des «Großen» aller Zeiten spricht, insofern all dies Große erhaben sei über die Vergänglichkeit, dann ist das nur eine Zusammenordnung unter einem Gesichtspunkt, den N. selbst als seinen eigenen empfindet, und dessen Subjektivität wenig zu tun hat mit der von B. gemeinten Idee der „Kontinuität“ der objektiven Kultur. — 62. zit. b. N., II. Untztem., Abschn. 8. — 63. ebd. — 64. Antichr., 38. Schon mit 18 Jahren spricht N. von dem „Bruch mit

allem Bestehenden“, von dem „Zweifel, ob nicht zweitausend Jahre schon die Menschheit durch ein Trugbild irregeleitet“ worden sei; schon damals reizt ihn die Idee „eines starken Willens“, fähig „die ganze Weltvergangenheit umzustürzen“ (Musarionausg. I, S. 62, 65). genau so, wie er noch bis zuletzt den „unerbittlichen und unterirdischen Kampf gegen alles, was bisher von den Menschen verehrt und geliebt worden ist“, vertritt (an Seydlitz 12. 2. 88). Soziologisch betrachtet, gehört N. zu denjenigen, in denen Links- und sogen «Rechts»opposition gegen «das Burgertum» sich vereinen „Man kann .. einen fascistischen N. zusammenzustellen“, schrieb Hofmiller (N. [1933], S. 60), noch ehe diese Art Saat ins Kraut schoß; und er fugte bei: „Noch leichter konnte man einen bolschewistischen N. herausgeben.“ — 64a. „Die Wissenschaft der Geschichte ... ist überflüssig geworden: wenn der ganze innerlich zusammenhängende Kreis vergangener Bestrebungen verurteilt (Sperrg. Orig.) worden ist. An ihre Stelle muß die Wissenschaft um die Zukunft treten“ (Wir Philol.; Werke X, S. 417). Vgl. auch die Nachlaßstellen XII, 400, XIII, 362. — 65. Salin (S. 181) verzeichnet alles ins gerade Gegenteil des Richtigen. — Auch B. und, in anderer Weise, Bachofen waren gewiß keine bloßen «Gelehrten», bei denen das Altertumsstudium zur «Unschädlichkeit» verharmlost worden wäre; aber wenn N. findet: „das Gefühl für das Hellenische wird, wenn es einmal erwacht ist, sofort aggressiv“ (Üb. d. Zuk. uns Bildgsanst., 2. Vortr.) und „ernstliche Neigung zum Altertum macht unchristlich“ (Wir Philologen, Werke [Naumann] X, S. 367), dann stellen B. und Bachofen sich grundsätzlich anders. Bachofen trennt — echt protestantisch — Wissenschaft und Weltanschauung, Antike und Christentum, und zumal die Stufe der «Natur» von der des «Geistes», J. B. aber steht in nicht minder klarem Gegensatz zu der antichristlichen Interpretation der Antike durch N. Ist für diesen jede Synthese Unentschiedenheit, Halbheit, Zweideutigkeit, indem er unbedingt «radikale» Entscheidungen fordert, so bekennt B. sich zu einer Synthese von Antike und Christentum — wie sie katholischem Denken (von der patristischen Rezeption des «Naturrechts» bis hin zum erasmischen Humanismus) immer wieder nahelag. Vgl. ob. K. V, A. 49 a. E. — 66. Vgl. B.-GA. VII, 67 f., 234, 238, X, 336, XI, 83, 277 f., 419, 535, 548, XIII, 18 f. — 67. Autobiogr. Aufzeichnngn. (GA. I, S. VII). — 68. 8. 5. 91. — 69. Vgl. schon B.s Zeitungsberichte aus den Jahren 1844/45: bei E. Durr, J. B. als polit. Publizist (1937), S. 51, 58 ff., 85, 148. — 70. Der Katholizismus ist für B. wegen seiner prinzipiellen Unabhängigkeit vom Staate ein Element der Freiheit, während der Protestantismus mit seinem Staatskirchentum dem Staat den Weg „zur Allmacht“ bereitete (GA. VII, 325). — 71. Vgl. dazu des Vf.s Aufsatz über die Beziehungen zwischen Altkonservatismus, u. polit. Katholizismus. in der «Dt. Vjschr. f. Litt. wiss. u. Geistesgesch.» VII (1929), S. 489 ff. — 72. B.-GA. VII, 252. — 73. Vgl. GA. VII, 312—314, 316, 318, 328 f., 342—344, 398 f. — 74. Ecce h.: zum «Fall W.», Aph. 2. — 75. B. an Herm. Schauenburg 5. 3. 46. — 76. so auch Salin (S. 58) und Steding. — 77. wie A. 75. — 78. B.-GA. VII, 426. — 79. ebd.: „Aber zum Untergang ist die Menschheit noch nicht bestimmt.“

80. Vgl. ob. A. 1. Daß die Krankheit nur auslösen konnte, was als Tendenz in N. schon angelegt war, versteht sich. Von denkerischen „Vergeltungsmaßnahmen eines von der Fülle des Lebens sich ausgeschlossen fühlenden Willens“ spricht auch Klages (D. psychol. Errungensch. N.s, S. 179). Das ja zum Leben setzt N. einer beständig drohenden Verzwweiflung am Leben entgegen. Dabei kann er nicht umhin, auch das „Leidenkönnen“ als einen Wert, ja als einen solchen allerhöchsten Ranges ein-

zuschätzen, sowohl insofern es ein Kriterium der menschlichen Höhe darstellt, wie auch um der geistigen Offenbarungen willen, die es vermittelt (Jens. v. G. u. B., Aph. 270): eine typisch asketische Wertungsweise. Gar nicht in der Linie eines geistigen Aktivismus liegt aber auch dies, daß N. die Selbsterfahrung, daß seine (typisch romantische) Natur weit weniger eigentlich schöpferisch als vielmehr «reaktiv» sich verhält, auch in Theorie umsetzt (vgl. Morgenr., Aph. 120: „Du wirst getan!“ Die «Verwechslung» „des Aktivums und des Passivums“ sei der „ewige grammatikalische Schnitzer“). Die Philosophie, die N. hatte, war die, welche er „notig“ hatte (vgl. Wille z. M. [WW. XVI, S. 382], Aph. 1040). Zum „extremen Pessimismus“ „mußte“ er sich „ein Gegenstück erfinden“ (ebd. [XV, S. 205 f.], Aph. 91). Aber der «Wille zur Macht» ist nur Auswirkung eines Triebes, ein Getriebensein also, ein aus dem Unbewußten hervorgehendes ewiges Probieren des eigenen Kennens. Gehemmt oder übersturmende Kraft – darum allein geht es bei diesem «Willen», der ohne eine bewußte Zielsetzung (und daher eigentlich gar kein Wille) ist; seine „Freiheit“ ist nur Fiktion (vgl. Nachlaß, 1880/81; WW. XI, S. 203). – Gerade weil N. kein „Tatmensch ist, verwechselt er Herrschsucht mit Tatendrang“ (Ric. Huch, Sinn d. Hl. Schr., 212). Die Programmatik „Das Tun ist alles“ und die Leugnung eines „Seins“ hinter dem Tun“ (Gen. d. Mor., I. Abh., 13), mit ihrer Entwertung der *θεωρία*, macht doch nur den theoretischen Voluntaristen, der, auch als «Abtrünniger», nicht aufhört ein Intellektueller zu sein. (Vgl. Steding.) Dieser Typ, zu dem auch Kierkegaard gehört, ist, gerade auch wenn er «handeln» will, so fragwürdig.

VII.

1. Vgl. vor allem den Briefwechsel mit Alb. Brenner. – Verteidigung der «ewigen» Werte gegen ihre historizistische Auflösung: GA. VII, 7. Zur «klassischen» Auffassung insbes. der Kunst: GA. VII, 45 f., 60 f., XIII, 25 f., 28, XIV, 270, 273, 278, 496. – 2. Vgl. ob. Kap. IV. – Nur anfänglich vertritt N. noch eine ähnliche Position wie B (vgl. II. Untzgem., Abschn. 10; IV. Untzgem., 6 eingangs): nämlich die „ehemalige“ Position der „Sorge für die ewigen Angelegenheiten“ im Gegensatz zu der „jetzigen“, der „modernen“ Konzentrierung des ganzen Interesses auf „den Tag, den Augenblick“. Diese «klassische» Orientierung hätte N. später «rückwärts gewandt» genannt, als er, ganz im Banne eines revolutionären Subjektivismus, die „Umwertung aller Werte“ nach seinen Ideen predigte. – 3. Frohl. Wiss., Aph. 377. – Vgl. ob. Kap. IV, A. 9.

4. Geneal. d. Mor., 3. Abh., 24. Die Entgegenstellung des «Lebens» gegen den «Geist» bedeutet die Leugnung aller objektiven und absoluten Wertsetzungen. Nur voller Ironie kann N. schon in der «Morgenr.» (190) sich äußern über den „weichen, gutartigen, silbernen glänzenden Idealismus“ der Schiller, Wilh. v. Humboldt usw.; ja bereits in «Homers Wettkampf» äußert sich die beginnende Zersetzung der Humanitätsidee (s. ob. S. 86 f.), und schon in der «Geb. d. Tr.» gibt das „dionysische“ Element den Ton an. Die «II. Untzgem.» – wenngleich sie, noch unter Schopenhauers Einfluß stehend, einen komplexen Standpunkt aufweist, welcher demjenigen B.s noch nicht schlechthin entgegensteht (vgl. ob. K. I, A. 9), – legt doch, schon in dem programmatischen Titel, den Maßstab einer Philosophie „des Lebens“ an. «Wir Philol.» wendet sich dann gegen die herkömmliche Synthese des Humanismus mit dem Christentum; und besonders seit der «Frohl. Wiss.» geht die bislang vorwiegende Kritik der Zeitkultur über in eine Kritik aller bisherigen Kultur. An die Stelle der Idee der Kultur in einem «objek-

tiven» Sinne – mag diese Idee in der Kunst oder (wie seit «Mschl. Allz») in der Erkenntnis gipfeln – tritt (wie auch W. Brock, N.s Idee der Kultur [1930], zugibt) in N.s letztem Schaffensjahrzehnt jene „Idee des Lebens“, die nur noch das subjektive Ziel einer «Erhöhung des Typus Mensch» kennt. Mit Recht sagt Simmel, durch N. sei das «Leben» zum Schlüsselbegriff und Leitwort spezifisch modernen Denkens, spezifisch moderner Weltanschauung geworden. Das entspricht dem Subjektivismus, der die Moderne beherrscht, mag er im übrigen mehr romantisch oder mehr naturalistisch gefärbt sein. Ein objektiver Kulturbegriff kann sich nur bilden, wo mit der Orientierung an der Wertidee des «Geistes» eine Beziehung auf „das Ewige“ gegeben ist – wie bei B., dessen „Kultur“-idee dadurch selber etwas Religiöses erhält. Dem auf der Gegenseite stehenden N. hingegen ist «das Leben» der oberste Wert, und „der Sinn“, der dem Leben gegeben werden kann, liegt einzig „in den größten Exemplaren“, in der „Erzeugung des Genuß“, – dessen Apotheose um seiner selbst willen B. fernliegt. Der Versuch von Meta Schubert (D. Verhältn. d. Vitalitätswerte z. d. Geisteswerten in d. Philos. N.s [Berl. Diss. 1927]), „Stufen der Gedankenschichtung in N.s Werk“ (vgl. S. 15) zu unterscheiden im Sinne einer angeblich bei ihm eingetretenen „Erschütterung des Primats der Vitalitätswerte“ (S. 44), ja einer „Überwindung“ dieses Primats zugunsten „des Primats der Geisteswerte“ (54), der Erfassung eines „rein geistigen Lebenssinnes“ (16), ist – insoweit es sich um mehr handeln soll als um psychologische Problematik und denkerische Widersprüchlichkeit, nämlich um „Stufen“ – zugestandenermaßen «bloße Konstruktion» (57): Die Verfasserin stellt ausdrücklich „Konsequenzen . . .“, die N. selbst nicht ziehen wollte, dennoch „heraus“ (74). Auf solche Weise gelangt sie zur Herausanalysierung eines «neben» dem Monismus von N. vertretenen „Dualismus“ (57). Dergleichen mag einem kritischen Weiterdurchdenken der N.schen Positionen (etwa in der Linie zu Scheler) dienen – zur einführenden Interpretation und zur geistigen Biographie N.s trägt es nichts bei: weil jene Methode sich nicht nur den N.schen Ideen «gegenüber» stellt, sondern auch völlig unberücksichtigt läßt, ob bestimmte gedankliche Ansätze nicht teils rein polemisch gemeint sind und teils nur einer romantischen Emotion entspringen. Der Proteus N. wird da gar zu sehr beim «Wort» genommen.

5. Frohl. Wiss., 344 a. E. — 6. Geneal., 1. Abb., 13. Das ist freilich von N. wieder sehr modern und sehr wenig antik gedacht „Was er als Höchstes empfand, waren immer eher die Tugenden der Spannung . . . als solche der erreichten Formung, die, wie das Beispiel der Alten lehrt, doch „auch jede kriegerische Tüchtigkeit und siegreiche Macht umschließen kann“ (Ernst Gundolf, N. als Richter, 40). Für N. aber ist bezeichnend, daß er nicht den „Krieg um des Siegs willen“, sondern den „Krieg um des Kriegs willen“ will (H. Cysarz, a. a. O., 14). Damit ist einerseits zwar eine dem bloßen „Erfolgs“-streben überlegene, innerlich unabhängige Haltung gegeben, andererseits aber doch auch die Gefahr, daß diese Art von Dynamismus sich verläuft in reine Romantik, und daß (wie in anderer Weise bei Kierkegaard) die Unruhe als solche gewollt wird (s. unt. A. 17).

6a. Während B.s klassischem Geschmack „die ruhigen Eleaten besser gefallen als der homerfeindliche Heraklit und der Schwärmer Empedokles, die Haupthelden N.s“ (Joßl, J. B. als Geschichtsphilos. [1910], 126), stellt die N.sche Art von „Religiosität“, die romantische nämlich, der angeblichen „Kälte“ des – ihm „nichts sagenden“ – parmenideischen Seinsbegriffes (D. Philos. im trag. Zeitalter, 11: WW. X, S. 58) die

ihn anziehende Denkweise Heraklits gegenüber, den er, als „den ästhetischen Menschen“ (ebd. Abschn. 7; S. 41), romantisch mißversteht. In der Ontologie, der Lehre von einem unvergänglichen und unveränderlichen Sein und seiner allein wahren letzten Realität, haßt N. die Grundlage aller Metaphysik (vgl. auch Zarath. I. Auf d. glücksel. Inseln), und der „Heraklit N.s trägt bereits . . . die Züge Zarathustras“ (Rich. Oehler, N. u. d. Vorsokrat [1904], 71). Der „historische Heraklit dagegen – derjenige, der aller Hybris, allem Übersprechen der Bahn, die „Erinyen, Dikes Dienerinnen“, auf dem Fersen sieht, erachtet mit „Bewegung und Streit nicht das Chaos“ gegeben, sondern erblickt „als Norm darüber Zeus, den Logos“, thronen (s. K. Hildebrandt, N. als Richter [1923], S. 92): ein *ἔνόν*, das, als kosmisches Ordnungsprinzip, „gerade das Tiefere allem Chthonischen gegenüber“ ist (Th. Steinbüchel, in der Ztschr. f. dt. Geistesgesch. III [1937], 70), eine Gesetz (s. bes. fr. 114) und Sinn gebende, alles leitende Weltvernunft. Der *σοφός* ist nach Heraklit gerade der kosmosverbundene, der in einer Beziehung zu jenem gotthaften Urgrund der Welt, dem „abgesonderten“ Bereich des Absoluten, des *σοφόν*, des „Schönen und Guten und Gerechten“ stehende Mensch, der darum noch aus allen Dissonanzen des Werdedranges eine letzte Harmonie herauszuhören imstande ist. Diese *ἁρμονία ἐκ διαφροσύνης* (vgl. Aristot., Eth. Nicom. VIII, 2, 1155, b, 4) ist, auch bei Heraklit, Ausdruck der ewigen Weltordnung: die Weltbewegung geht nach „der intelligiblen Rationalität“ vor sich, die dem Weltzweck entspricht, den die gottliche Vollkommenheit des Geistes der Weisheit gesetzt hat (s. A. Aall, Gesch. d. Logosidee in d. griech. Philos. I [1896], 18 ff., 51) Das Problem Heraklits lautet gerade: „Was bleibt, wo alles fließt?“ (R. Honigswald, Philos. d. Altert. [1917], 67). „Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie“ (s. M. Heintze, 1872) laßt sich gerade von Heraklit her verfolgen bis hin zur Stoa, zu Philon, zum Neuplatonismus; und das Frühchristentum gar versetzt Heraklit unter die „Christen vor dem Christentum: *Καὶ οἱ μετὰ λόγον βιώσαντες Χριστιανοὶ εἰσι, πᾶν ἄθεοι ἐνομισθήσαν, οἷον ἐν Ἑλλήσι μὲν Σωκράτης καὶ Πλάτωνος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς* (Justin Mart., I. Apol., 46). Auch Clemens Alexandrinus und Origenes berufen sich auf Heraklit (s. A. Aall, Gesch. d. Logosidee in d. christl. Litt. [= D. Logos II], 1899, S. 413 f.). Man fand da die „Basis eines Absolutheitsbewußtseins“ (H. Scholz, D. Bedtg. d. Hegelschen Philos. [1921], S. 46). Im Gegensatz zu den Tendenzen dieser «klassischen» Linie mochte N.s Romantik sich auf eine allem christlichen Denken entgegengesetzte Antike berufen für seine Lehre vom Kreislauf, von der ewigen Wiederkehr des Gleichen in einer Welt, die nur ein ständiges «Werden» kennt und mit dem Sein auch des Sinns im Geschehen entbehrt. N.s Mensch ist – im Gegensatz zu dem „früheren“ Menschen, der einen ordnenden, sinngebenden und sinnerfüllenden Gott „notig“ hatte, – derjenige, den „eine Weltunordnung ohne Gott entzuckt, eine Welt des Zufalls, in der das Furchtbare, das Zweideutige, das Verführerische zum Wesen gehört“ (Wille z. M. [WW. XVI, S. 371], Aph. 1019): als die Vorbedingung eines «dionysischen»-dithyrambischen «Lebens». Eine Welt ohne *λόγος*, ohne *ordo*. Doch wenn er sich da auch gern auf Heraklit (und Anaximander) bezieht, — was er will, ist ein „Vorabendländisches, das Heraklit gerade überwunden hatte“ (Th. Steinbüchel, a. a. O., 69). Und N. selbst schreibt ja die „Umsetzung des dionysischen in ein philosophisches Pathos“ sich „als dem Ersten“ zu: „Vor mir gibt es diese . . . nicht, . . . ich habe vergebens nach Anzeichen davon selbst bei den großen Griechen der Philosophie, denen der zwei Jahrhunderte vor Sokrates, gesucht“; sogar bei Heraklit war er nicht hinausgekommen

über „Zweifel“ (Ecce h.: zur „Geb. d. Trag“, 3; Sperrgn im Orig) N.s Rückgriff auf „Dionysos“ ist ein Griff „hinter Heraklit zurück“ und ein Rückgriff auf einen dem Ursprunge nach nichtgriechischen, aus Thrakien gekommenen Mythos; Heraklit aber bedeutet die Entdeckung der Formkraft des Logos als die geistige Tat des griechischen Menschen, welche „die abendländische Weltstunde einleitet“ mit dem Preis der *ποδὴνσις* im Dienste der *σοφία*, die zur Vollendung echten Menschentums führt, – und N. ist „der Aufloser“ alles dessen, was seit Heraklit „am Abendlande gebaut“ hatte (Steinbuechel, a. a. O., 140; vgl. Werner Jaeger, *Paideia* [1934], 241 ff, bes. 247 f.). – So lehnt N. auch Hegels Logik und Ontologie, seinen Idealismus, seine Spekulation und Metaphysik in der denkbar radikalsten Weise ab, um sich dennoch selber einen „Hegelianer“ zu nennen (Frohl Wiss, Aph. 357) im Sinne eines Bekenntnisses zu jener „Widerspruchsnatur der deutschen Seele“ – ihrer «protestantischen» Natur, mochte man sagen –, welche durch das Hegelsche Spiel von Thesis und Antithesis nur „in System gebracht“ wurde (Jens. v G. u. B, Aph. 244) Bloß das dialektische und dynamische Element macht N. sich zu eigen wie bei Hegel so auch bei Heraklit.

7. Ecce h.: Zur «Geb. d. Tr.», 3. — 8. Wille z. M. (Brahn), 663. — 9. ebd., 379. Dabei ist es bezeichnend für N., daß er, wie Deußen (99) berichtet, „eine stille, innere Freude an allem, was schon, wahr und gut ist“, empfinden konnte. Aber wenn er «aus sich herausging», dann wollte er all dergleichen nicht «gelten» lassen. — 10. Gotzend.: D. «Vernunft» in d. Philos., 2 a. E. Eine Welt ohne Gott – das ist es, was N. an dieser vorsokratischen Philosophie zu rühmen findet. — 11. Wille z. M. (Brahn), 275. — 12. ebd., 39. — Vgl. ob. Anm. 2. — 13. Wille z. M., Aph. 75. Dem entspricht die Ersetzung des Erziehungsgedankens durch den „Zuchtungs“gedanken. Die Verherrlichung der maximalen „Kraft“ führt N. vom Humanismus über den Naturalismus des Darwin'schen Selektionsprinzips zu einer Geistesfeindschaft, die sich in krassen Materialismen gefallen kann (vgl. Ecce h.: Warum ich so klug bin, 1: „Ganz anders“ als die Gottesfrage „interessiert mich . . . die Frage der Ernährung“). Freilich verlangt der Romantiker in N. dann immer wieder nach einer ästhetischen Verklärung des naturhaften Soseins. Romantischer Biologismus – das wäre wohl überhaupt die kürzeste Formel für N.s Standpunkt. — 14. W. z. M. (Brahn), 39. — 15. ebd., 75. Die ganze Problematik von N.s «Glauben» an „das Leben“ wird dadurch gekennzeichnet, daß dieser «Glaube» eine Welt ohne «Sinn» verlangt. (Vgl. ob. A. 6 a) Es darf keine göttliche Ordnung geben, gegen die zu verstoßen Sünde wäre, weil es kein geistiges Element geben darf, das den Menschen hinwies auf gottgesetzte Aufgaben: denn das wäre ja Bindung und Hemmung des Rechts des Triebes, sich auszuwirken, – dieses vitalen «Rechts», das keinen Einschränkungen unterworfen werden darf. Solche absolute Ellenbogenfreiheit aber kann es nur geben in einer vom „Zufall“ regierten Welt (vgl. ob. A. 6 a; auch: Zarath. III. Vor Sonnenaufg.). „Hier lost die religiöse Lebenssubstanz des Abendlandes sich auf; aber nicht ein griechischer Gott triumphiert über Christus, . . . der großwahn sinnige Mensch verwandelt das Heilige ins Nichts und setzt den verkleideten Trieb auf den Weltenthron“ (Fr. Heine mann, Neue Wege d. Philos. [1929], 140). — 16. Wille z. M. (Brahn), Aph. 30. „Er ist wie ein Spieler, der alles wagt, weil er nichts zu verlieren hat: aut N. aut nihil“ (Wilh. Fischer-Graz, N.s Bild [¹ 1910], S. 154).

17. Wille z. M. (Brahn), Aph. 374, 376. Der (tief antiklassische) Wille zur Unruhe, zur Unruhe als Dauerzustand heißt das, – aus „Abneigung“ gegen jedes „Ruhen“ in

einer Kontemplation des Weltganzen – ist der Punkt, in dem so divergente Geister wie N und Kierkegaard sich berühren im Zeichen eines typisch modernen Subjektivismus, dessen (ausgesprochen oder unausgesprochen, bewußt oder unbewußt) revolutionären Tendenzen jedes letzte Geborgenheitsgefühl ein Dorn im Auge ist. Das zu seinen letzten Konsequenzen geführte Ethos dieses Nominalismus (vgl. unt. K. XIX, A 5) und Voluntarismus fordert „Entsagung“ gegenüber allem tröstlichen „Ausruhen im endlosen Vertrauen“, fordert, daß der Mensch es sich „versage, vor einer letzten Weisheit, letzten Gute, letzten Macht stehen zu bleiben und seine Gedanken abzuschirren“ (Frohl. Wiss., Aph. 285, vgl. auch Wille z. M. [WW. XVI, S. 380] Aph. 1037) Auch christliches Denken dieser antihumanistischen, jeder Synthese mit antikem (Logos-)Denken abholden Richtung – und zwar schon der mittelalterliche Anuthomismus (vgl. J. Verwey, Philos. d. MA.s [1921], S. 251 ff.) – war auf dem Wege, irre zu werden an einem Gott, der die höchste Weisheit und Gute wenigstens in einem für uns Menschen irgend verstehbaren Sinne sei, dieser grundsätzliche Irrationalismus in der Theologie hatte schon kaum mehr übrig behalten als die höchste Macht eines wesentlich unverstehbaren «Ganz-Andern» Leugnete schon dieses (auf Kierkegaard vorausweisende) noch christliche Denken jeden menschlich erkennbaren Sinn des Weltganzen, so ist es nur der letzte Schritt, den der Antitheologe tut, wenn er auch das Vorhandensein einer von gottlichem Sinn erfüllten Welt bestreitet denn damit erst geschieht einem Bedürfnis letzte Genüge, das dahin geht, sich zu wehren „gegen irgend einen letzten Frieden“, das die „ewige Wiederkehr von Krieg und Frieden“ will (Frohl. Wiss., a. a. O.) Hier enthüllt sich die tiefste Bedeutung der Lehre N.s von der „ewigen Wiederkehr“. Erst wo es für die Unruhe des menschlichen Herzens ein augustinisches „donec requiescat in Te“ nicht mehr gibt, ist die Ungesicherheit eines innersten «vivere periculosamente» (Frohl. Wiss., 283) in Permanenz erklärt und garantiert: erst wenn es keinen Gott mehr gibt, ist auch die letzte Zufluchtsstätte hinweggenommen, in die das Bedürfnis nach irgend einer Gesicherheit sich noch fluchten konnte. „Dieser Gott war eure größte Gefahr“ (Zarath. IV: Vom höheren Menschen, 2; vgl. dazu: Wille z. M. [WW. XVI, S. 315] Aph. 917). (Dagegen ist „Dionysos“ ja nur die den Nihilismus umkleidende und – verkleidende Romantik.) Erst wo keinerlei Gewißheit mehr ablenkt in falsche Beruhigung, da erst wird der Wille – das einzig noch bleibende Mittel der Erlösung – aufgepeitscht zu den äußersten Anstrengungen selbsterlosender Kraft. So dient die Auflösung der objektiven Werte einer letzten Aktivierung des Subjekts: der letzten Aktivierung des ethisch handelnden Christen in der Theologie Kierkegaards – grandioseste Darstellung in Ibsens „Brand“ –, der letzten Aktivierung des in rücksichtslosem Immoralismus seine Triebe bejahenden Gewaltmenschen zum «Übermenschen» in N.s Philosophie der radikalen Entwurzelung. (Von beiden nimmt die Existentialphilosophie der Heidegger und Jaspers ihren Ausgang [s. K. Jaspers, Vernunft u. Existenz, 1935, 10 f.], – wobei Heidegger näher bei N.s dezidiertem Immanentismus steht, Jaspers, der wenigstens die Tür offen hält nach der Transzendenz hin, näher bei Kierkegaard.) Doch in seltsamem Widerspruch mit „einem Heroismus der reinsten Gottesliebe“ steht auch bei Kierkegaard „ein verzweifelter Aufgeben an Gott“ (Erich Przywara S. J., Christliche Existenz [1934], 69). Ja die «Grenzsituation» erreicht bei ihm einen Punkt, da die allen Stützen und Sicherungen entsagende ruckhaltlose und leidenschaftliche Ehrlichkeit als solche schon dahin neigt – im Sinne einer extremen protestantischen Linken – sich mit «Religion» und gar mit «Christentum» zu verwechseln (vgl.

des Vf's „Rel. J. B.“ [1942], 234) Und schon Kierkegaards Un- und Antikirchlichkeit macht „das Christentum“ fragwürdig, indem sie es in einen Gegensatz bringt zu Christus. N.s These, es habe nur eine einzige echt christliche Existenz gegeben, diejenige Jesu, und alles Spätere sei „der Gegensatz dessen, was er gelebt“ habe (Wille z. M. [WW. XV, S. 259, 283] Aph. 158, 195; Antichr., 39) wird ebenso schon von Kierkegaard vorweggenommen wie die Art, Jesus primär zu erfassen als „den von der Menge Unabhängigen“. Ein radikaler Individualismus kennt, hier wie dort, ausschließlich „den Einzelnen“. N.s Jesusbild und sein Verständnis des Christseins (als Nichtwiderstehen gegenüber dem Übel: Antichr., 35) steht unter dem Einfluß Tolstois (dessen „Mitgefühlspessimismus“ von ihm ausdrücklich ein „Verfallsphänomen“ genannt wird [Wille z. M., WW. XVI, S. 372, Aph. 1020; vgl. Antichr., 7 a. E., 31]), und Tolstoj ist ein geistiger Verwandter Kierkegaards Freilich: ein Gewinnen der Unabhängigkeit von der Menge durch Leiden, durch Nichtwiderstehen, – dieses Christentum Tolstois und Dostojewskijs ist für N. „Décadence“, die Tugend der „kleinen Leute“, das Gegenteil eines „starken“ Menschentums (Wille z. M. [WW. XV, S. 270], Aph. 174 a. E., [S. 287 f.] 200, [S. 294] 205; cf. [S. 289 f.] 203, auch [S. 280] 186). Und doch kann derselbe N. auch „das große Leiden“ preisen, dessen „Zucht alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen“ habe (Jens. v. G. u. B., Aph. 225). Von den durch das Christentum aufgegebenen Problemen kommt, wie Kierkegaard, auch N. lebenslang nicht los: „Von Kindesbeinen an bin ich ihm nachgegangen, in viele Winkel“; „zuletzt bin ich der Nachkomme ganzer Geschlechter von christlichen Geistlichen“ (an Gast 21. 7. 81). Beider Befassung mit dem Christentum aber wurde von Anfang an in unglückliche Bahnen gelenkt durch die Treibhausluft des Milieus ihrer Kinderzeit. Puritanische Rigorosität dort, Pietismus hier. Von da aus versteht sich – bei N. wie bei Kierkegaard – der Hang zur Selbstquälerei. „Le moi est toujours haïssable“, so pascalisch konnte, wie Kierkegaard, auch N. empfinden („Muß man sich nicht erst hassen lernen, wenn man sich lieben soll?“ D. Klage d. Ariadne) [vgl. ob. S. 206 Mitte]. Der geistige Stammbaum dieser ganzen seelischen Artung führt zurück auf die deutsche Mystik (in allgemeiner Form weist Bertram darauf hin; R. Lindemann [Hochld. XXII II, 652 f.] bringt N. in Verbindung mit Seuse, Jos. Bernhart mit Eckhart). Im übrigen steht N.s wie Kierkegaards Auffassung des Christentums stark unter dem Einfluß Schopenhauers.

18. Wille z. M. (Brahn), 268 — 19. ebd., 511. Mitsamt dem aktivistischen Effekt ist das alles Romantik. Das «Argument» ist immer nur „das Leben“, d. h. das «starke» als das «schöne» Leben. Damit dieses das weiteste Feld, den freiesten Spielraum habe für seine rein menschlichen Sinngebungen (s. Wille z. M. [WW. XVI, S. 92], Aph. 593), darf es keinen göttlich vorgegebenen Weltsinn geben. Darum die Begeisterung für das *πάντα ἔστι* (W. z. M. [WW. XVI, S. 100], Aph. 616 a. E.), für eine Welt, die, als Ganzes, „kein Organismus, sondern Chaos“ ist (ebd. [S. 170], Aph. 711): mit der Abweisung der Ontologie sollen auch auf moralischem Gebiet die klassischen «Hemmungen» beseitigt werden. So bleibt „nur“ die „ästhetische“ «Rechtfertigung der Welt» – als die „ewig“ bestehen bleibende – (Geb. d. Tr., 24, u. o.): der „Leitsatz aller Romantik“ (H. H. Schaefer, in der „Corona“ IX [1939], S. 579). [Vgl. auch: Nachlaß, 1882 ff.: WW. XIII, 127; Wille z. M., WW. XV, 442; Aph. 416.] — 20. Über die hier bestehenden geistesgeschichtlichen Zusammenhänge – von der Antike über Augustin und Thomas bis hin zu Leibniz – vgl. Paul L. Landsberg, D. Welt d. Mittelalters u. wir (1922).

21. 22. Wille z. M. (Brahn), 503. – Dem auf dem Standpunkt des Erkenntnisnihilismus und des «Immoralismus» angelangten «neuen Philosophen» (s. ob. S. 49) bleibt nur die eine Möglichkeit noch, „dem Dasein eine ästhetische Bedeutung zu geben“ (Nachlaß, 1881 f.: WW. XII, S. 49), und umgekehrt: nur durch die Abweisung einer „absoluten Wahrheit“ und einer „absolut fordernden“ Ethik gewinnt er freie Hand für seine rein „ästhetischen Urteile“, für seine „Aufgabe, eine Fülle ästhetischer Wertschätzungen zu kreieren“ (Nachlaß, 1881 f.: WW. XII, S. 75): – freie Hand für seine rein subjektiven „Erlebnisurteile, jenseits von Wahr und Falsch“ (J. Kräutlein, N.s Morallehre [1926], 40). Vgl. Gotzend.: D. Probl. d. Sokr., 2: „Werturteile über das Leben, für oder wider, können zuletzt niemals wahr sein: sie haben nur Wert als Symptome.“ Die Kunst als das „große Stimulans“ (Gotzend. · Stufz., 24, Nachlaß, 1888: WW. XIV, S. 370). Die Legitimation zu solcher souverän-„artistischen“ Weltbetrachtung (s. Wille z. M. [WW. XVI, 386], Aph. 1048) schöpft der «neue Philosoph» daraus, daß das „Leben“ ein „künstlerisches“ Phänomen und er ein „Künstler-philosoph“ sei (s. ebd. [S. 225, 386], Aph. 795, 1046), dem seine persönliche Genialität das Recht gebe, als „philosophischer Gewaltmensch und Künstler-Tyrann“ aufzutreten (s. ebd. [S. 341, cf. 337], Aph. 960, cf. 957). Solche Philosophie ist dann „eine Form der Dichtkunst“ (Philosophenbuch: WW. X, S. 128). Zu dem Resultat, N.s Ideal mußte „die schrankenlose Despotie der Willkür zur Folge haben“, gelangt selbst ein Beurteiler wie Kurt Schilling (im Arch. f. Religionswiss. XXXVI [1940] 366). Zu N.s romantischem Ästhetizismus vgl. auch Chr. Schrepff, Auseinandersetzgn. III (= Ges. WW. IX) [1934], 206–210. Ästhetisch intendiert ist auch das «Übermenschen»ideal: es gilt, „den bosen Menschen als eine Landschaft zu genießen, die ihre eigenen kühnen Linien und Lichtwirkungen hat“ (Morgenr., Aph. 468). – „Artist durch und durch“ wird N. auch von Leo Berg (Zw. 2. Jhdt. [1896], S. 6) genannt. N.s Begriff von „Kunst“ ist nicht an der objektiven Idee des im klassischen Sinne Ewig-«Schönen» orientiert, er versteht darunter vielmehr den Inbegriff der rein subjektiven Schaffensmöglichkeiten des Menschen. Wer keinerlei «Sein» anerkennt (ob. S. 58), sondern nur ein Werden, kann in der Kunst nicht «das Schöne» (im Sinne der platonischen «Idee») suchen, sondern nur das ein „Zwischensein“ bedeutende «Interessante» (vgl. Ric. Huch, Die Romantik I⁴, 147). Selbst die – sehr romantische – Sehnsucht nach dem Klassisch-«Gesunden» in der Kunst ist bei N. biologisch gemeint: das Apollinische nur als ein «Ausdruck» dionysischer „Kraft“ (s. ob. S. 46 ff.).

23. Wille z. M. (Brahn), Aph. 294. „Man muß sich im Unwahren ab und zu erholen können“ von der Wahrheit (Morgenr., 507). Die «künstlerische» Aufgabe des neuen Philosophen besteht darin, „der Menschheit eine neue Illusion zu schenken, die dem Leben auch in der neuen, gottlosen Perspektive Wert verleiht“ (Roos, a. a. O., S. 72), – dieser Perspektive, die an die Stelle des Ordnungsgedankens des platonisch-christlichen Dualismus den Monismus einer sinnentleerten, «chaotischen» Welt gesetzt hat, welche – eine typisch romantische Konzeption – nur noch ästhetisch zu «rechtfertigen» ist (Geb. d. Tr., Abschn. 5 a. E., vgl. auch 24; Vorw. dazu von 1886, 5). Diesem radikalen Irrationalismus liegt ein völlig subjektivierter Begriff von Philosophie zugrunde. „Mein Genie ist in meinen Nustern“, heißt es im Nachlaß (Großoktavausg. XI, S. 377), – „das Chaos macht ahnen“ (ebd., 194); aber zwischen einer „Erkenntnis“, deren Tore sich öffnen, wenn auch um den Preis „des Heils der Seele“ (Wille z. M. [ebd. XV, S. 451], Aph. 425) und den bloßen „unendlichen Möglichkeiten eines «ästhetischen» Spiels“

(Roos, a. a. O., S. 135) ist keine Grenze gezogen. Horizonte (gegen das Chaos) will diese Philosophie gar nicht, die keine Heimat kennt und kein letztes Wohin, keine Bindung und keine Hingabe. Die romantische Verklärung einer Welt der entfesselten Elemente und die Heroisierung „des labyrinthischen Menschen“ (Roos, 134) – das ist N's Schöpfung, die schließlich „dem erschöpften Schöpfer“ (139) selber als eine «Karikatur» erscheint (an J. B. 6. 1. 89. „son dio, ho fatto questa caricatura“). Vgl. dazu unt. S. 235 f.

24. Ritschl an N 14 2 72

25. Vorw v 1886 zur «Geb d Trag», 2. Die Rückwendung von der Stufe der Wissenschaftlichkeit zu den vorwissenschaftlichen, irrationalen Werten – Instinkt und «Mythos» – stellt mit ihrer Pointe, den «Mythos» gegen den Logos zu setzen (s. ob. A. 6 a) die Haltung des romantischen Revolutionärs dar; der geistige Mensch sagt sich damit selbst los von „des Menschen allerhöchster Kraft“. Ein Intellektualist (und Rationalist) ist auch B nicht, aber das Hingeben des bewußten Strebens nach der Wahrheit für einen Rausch von «Leben» – «der Wert für das Leben entscheidet zuletzt» über die Frage der „Wahrheit“ (Wille z. M. [WW XVI, S. 19], Aph. 493) – wobei es sich im Falle des dem rauschenden Leben stets entrückt bleibenden N nur um den Genuß eines Gedankenrausches handelt, um das Erleben des Traums einer Gedankendichtung –, das bedeutet unter allen Umständen das Hingeben eines geistigen Erstgeburtsrechts für ein Linsengericht. Ein Aufhören des Fragens nach objektiver Wahrheit – bei N. die Konsequenz eines ästhetisch intendierten «Willens zur Macht», welcher «Wahrheit» nur noch kennt als Setzung, als „aktives Bestimmen“ (Wille z. M. [WW XVI, S. 56] Aph. 552), – ist aber auch dann das Ergebnis, wenn Kierkegaard mit dem Satze „Die Subjektivität ist die Wahrheit“ ebenfalls die Wahrheit der Subjektivität opfert, mag dabei seine Intention auch ganz auf Ethos und Innerlichkeit gehen. Wie bei N. der Wert der «Wahrheit» nur noch gemessen wird an ihrer Wirkfähigkeit als Initiator der Vitalität, so wird bei Kierkegaard das Dogma gar nicht mehr um seiner objektiven Wahrheit willen, gar nicht mehr «an sich» gewertet, sondern nur noch nach dem Grade seiner Wirkfähigkeit als Stachel der «Innerlichkeit». Beidemale wird «die Wahrheit» zum bloßen Mittel, indem die Beziehung auf das Individuum zum allein entscheidenden Gesichtspunkt wird. Und so kommt es hier wie dort zu einer psychologischen Zersetzung des Objektiven. (Zu Kierkegaard vgl. des Vf.s „Rel. J. B.s“, S. 223 ff.)

25a. Weil das Christentum außer «dieser» Welt und «diesem» Leben noch eine höhere Welt und ein «jenseitiges» Leben kennt, erscheint es diesem totalitären Vitalismus als welt- und lebensfeindlich. In ihrer Antithetik gegen das Christentum ist N.s «Lebensphilosophie» eher etwas wie eine „Lebensreligion“ (vgl. Ludw. Klages, Mensch u. Erde [1929], S. 61). — 26. Frohl. Wiss., Aph. 344 (wiederholt. Geneal. d. Mor., III. Abh., 24). „Auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch wir“ – leben noch von diesem Glauben; prinzipieller Atheismus aber muß konsequenterweise auch die Idee «der Wahrheit» ablehnen. — 27. Wille z. M. (Brahn), 275. — 28. ebd., 272. Vgl. zu diesen Zusammenhängen: H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob (1911), S. 771 ff. — 29. Wille z. M. (Brahn), 268. — 30. ebd., 103. Vgl. auch Jens. v. G. u. B., Aph. 1. — 31. Wille z. M., 503 I.

32. ebd., 356. Ihm habe „immer“ nur „wenig an der Wahrheit gelegen“, behauptet N. (Nachlaß, 1885 ff.; Werke [Naumann] XIV, S. 380); aber in seiner positivistisch-prosokratischen Periode, in der die Zielidee der homo vere humanus ist, der sich durch „Er-

kennen“ über das «Tier» erhoben hat und „weise“ geworden ist (Mischl. Allz. I, Aph. 56), wird nicht die Kunst, sondern die Wahrheit als der höchste Wert gepriesen, dem der Mensch selbst um den Preis des Lebens nachzustreben habe (Morgenr., 45, 429, 550). Hier wird „das Glück eines starken, festen Wahnes“ noch ausdrücklich abgewiesen (429) – und möchte „die Menschheit an dieser Leidenschaft der Erkenntnis zu Grunde gehen“: „lieber den Untergang der Menschheit als den Rückgang der Erkenntnis“, die „Rückkehr zur Barbarei“! Dann aber wird N. der „Wille zur Wahrheit“. . verleidet“ (Vorrede z. 2. Ausg. d. «Frohl. Wiss», 4). In der «Morgenr.» (429) wirkte auf ihn der Gedanke an die Martyrer des Christentums noch entflammend, – nun ist ihm „der Durst nach Hingabe bezeichnend für den absteigenden Gang der Entwicklung“ (Nachlaß, 1880/81. WW XI, S. 253); nun (Frohl. Wiss., Aph. 344) will N. von einem vielleicht nur „versteckten Willen zum Tode“ nichts mehr wissen, der „Wille zur Wahrheit“ als solcher ist ihm nun „ein lebensfeindliches, zerstörerisches Prinzip“. Das Wahrheitsideal wird nun verfehmt als asketisch, als Schwächung des Lebens (vgl. Jens. v. G. u. B., 4, Geneal. d. Mor., 3. Abh., 24 f.). „Alle Erkenntnis der Wahrheit ist unproduktiv“, urteilte schon der junge N. (Nachlaß, 1870; WW. IX, S. 113), und in der Zeit zwischen der «Frohl. Wiss.» und dem «Zarath.» schreibt N. (an Lou Salomé; zit. in deren Buche, S. 153) „Geist? Was ist mir Geist! Was ist mir Erkenntnis! Ich (!) schätze nichts als Antriebe.“ Und nun hat für ihn der „eigentliche“ Philosoph nichts mehr gemein mit „dem wissenschaftlichen Menschen“: er ist „Befehlender und Gesetzgeber“ (Jens., Aph. 211), beseelt von einem „tyrannischen Triebe“ (ebd., 9).

33. Wille z. M. (Brahn), 352. — 34. ebd., 503 III. Erkenntnisfeindlich ist schon die «Geb. d. Tr.», „Die Erkenntnis tötet das Handeln, zum Handeln gehört das Umschleiern durch die Illusion“ (Abschn. 7, geg. Ende). — 35. Geneal., 3. Abh., 24. Der «freie Geist» ist der, welcher sagt, „nichts ist wahr, alles ist erlaubt“ (Geneal. d. Mor., 3. Abh., Aph. 24), der «Immoralist», der nichts mehr «über» sich weiß; keine Wahrheit, welche Forderungen stellen oder Verbote erlassen konnte. „Die unbedingte Erkenntnis ist ein Wahnsinn der Tugendperiode“. . Wir müssen die Lüge, . . . die Ungerechtigkeit heiligen“ (Nachlaß, 1882. WW. [Naumann] XIII, S. 124). So hängt das Wahrheitsproblem bei N. unmittelbar mit dem Moralproblem zusammen. Für den romantischen Subjektivismus ist die – «nur ästhetisch zu rechtfertigende» (ob. A. 23) – Welt so amoralischen wie alogischen Charakters, und wie der «Wille zum Schein», so kann auch der Wille zum «Bösen» („zur Macht“) einer Steigerung der «Lebens»intensität dienen. In diesem Sinne kann noch der kraftvoll-ungebrochene „Verbrecher“ Lob empfangen wenigstens verglichen mit einem – Christen (Wille z. M. [WW. XV, S. 313], Aph. 233 a. E.). — 36. Wille z. M. (Brahn), 292, 326 a. E. Vgl. zu N.s Relativismus und Psychologismus auch das Fragment „Üb. Wahrh. u. Lüge im außer-moral. Sinne“ von 1873. — 37. Ecce h.: Warum ich e. Schicks. bin, 3. — 38. W. z. M. (Brahn), 274. — 39. Ecce h.: Zum «Fall W.», 3, Warum ich e. Schicks., 1. — 40. ebd. — 41. W. z. M. (Brahn), 683. — 42. ebd., 274. — 43. ebd., 269. — 44. ebd., 677. — 45. ebd., 264. — 46. Ecce h.: Zur «Geb. d. Tr.», 3. „Da er wußte, daß er kein Baumeister einer neuen menschlichen Ordnung sein konnte, wollte er Zerstörer der alten sein und dadurch Menschheitsführer werden“ (Wilh. Fischer-Graz, a. a. O., 130). — 47. Wille z. M., 202. — 48. ebd., 108. — 49. B.-GA. VII, S. 479. — 50. Wille z. M., Aph. 202. — 51. B.-GA. VII, S. 421, 426 f., 431, 433 f., 452 f., 477, 480. — 52. Wille z. M., Aph. 354. — 53. Darum wünschte er sich auch (an Geibel

10. 10. 63) so sehr einen ebenfalls phantasiebegabten Menschen nach Basel. — 54. an Bayschlag 14. 6. 42, an Fresenius 19. 6. 42 — 55. an Preen 24. 7. 89. Vgl. das schöne Kap. über den Mythos in der «Griech. Kultur».

VIII.

1. Salin wirft diese entscheidende Frage gar nicht auf und gibt daher auch hier wieder ein völlig schiefes Bild.

2. Dabei sprach „sozial-klassenmäßige ebenso sehr wie ästhetische Abneigung“ mit (Carl Neumann, 34). So ist der „tief pöbelhafte Zug“, welchem B. bei Delacroix begegnet, bei diesem „Sohn eines bekannten Jakobiners“ nicht zu verwundern (an Alioth 26. 5. 85). Und wie Delacroix B.s „Schönheitssinn“, „affrontiert“ (an Alioth 14. 6. 81), so nicht minder bereits Rembrandt, dessen Art B. wiederholt (GA. XIV, 191, 193) als „pöbelhaft“ bezeichnet (vgl. dazu auch GA. XIV, 304 f.). «Gemein», «vulgar» ist in B.s Augen vor allem „der krude Naturalismus“. Über Zola vermerkt er beifällig das Wort eines litterarischen Kritikers: „wenn die Hunde lesen konnten, wurden sie Zola zu ihrem Shakespeare erklären“ (an Alioth 20. 9. 80). N. sagt: „Zola: oder «die Freude, zu stinken»“ (Gotzend. · Streifz., Aph. 1). Historisch sieht B. den «plebejischen» Zug schon durch die ganze neuere Zeit seit dem Ausgang der Renaissance sich anbahnen. Am Anfang dieser Entwicklung steht die Luther'sche Reformation. Den „Zeloten“ gegenüber nimmt B. die Partei der „Gebildeten und Edleren“ (GA. VII, S. 387), die auf der Seite des Humanismus und der alten Kirche standen. Auch für N. ist ja Luther der „Rupe!“ (Geneal. d. Mor., 3. Abh., Aph. 22), der einen geistigen „Bauernaufstand“ (Frohl. Wiss., 358), eine „pöbelhafte Ressentimentbewegung“ (Geneal. d. Mor., 1. Abh., 16) entfachte. Und wie für N. (Wille z. M. [ed. Brahn], 7), so ist auch für B. (GA. VII, S. 443) Rousseau, der den Weg zur französischen Revolution bezeichnet, „plebejisch“. Innerhalb der antiken Entwicklung bedeutet für N. Sokrates das Heraufkommen des „Pöbels“ (Gotzend.: D. Probl. d. Sokr., Aph. 3, 5, 7); B. kann immerhin einen gewissen unvornehmen Zug der sokratischen Dialektik nicht bestreiten (GA. XI, S. 211).

3. „Beschränktes Stimmrecht und Respekt vor Respektspersonen“ ist B.s politische Lösung (an Preen, Weihn. 85). — Vgl. im übrigen Herm. Bächtold, J. B. u. d. öffentl. Wesen sr. Zt.: Meinecke-Festschr. (1922), S. 118 ff. — 4. Vgl. B.s Universitätsrede zu Schillers Gedächtnis (GA. XIV, 69 ff.). — 5. Üb. d. Zuk. uns. Bildungsanst., geplante Einl. v. 1871. — Schiller wird da noch wiederholt (5. Vortr., geg. Ende) in positivem Sinne zitiert. — Schiller wird von N. damals noch unter die „wahrhaft großen Männer“ gezählt (an Gersdorff 28. 9. 69, a. E.) und seine „idealistische“, „hochherzige“, „ritterliche“ Art „unserem plebejisch politischen Tageslarm“ gegenübergestellt (an dens., 11. 3. 70). 1872 stellte N. noch (im Gespräch mit Deußen [Erinn., S. 87]) „Schiller neben, wenn nicht über Goethe“; über eben diese Neigung «der Deutschen» konnte er sich später nicht genug moquieren. — Jener frühere N. pries noch, ganz im Sinne Schillers, die „milde Menschlichkeit“, die sich „dank der Aufklärungszeit“ verbreitet habe. Zwar habe sie „den Menschen geschwächt, — aber diese Schwäche nimmt sich, ins Moralische umgewandelt, sehr gut aus und ehrt uns“ (Wir Philol.; WW. [Naumann] X, 408). Und ganz noch im Sinne Schiller'schen Aufklärungsoptimismus ist es, wenn N. (ebd.) „zuletzt doch lieber in dieser als in einer anderen Zeit leben“ möchte, da es „gewiß für kein Geschlecht eine solche Summe von edlen Freuden gab wie für unseres“. — 6. Gotzend. a. a. O. — 7. an Alb. Brenner 16. 3. 56. —

8. Geneal. d. Mor., I. Abh., Aph. 9. — 9. Wille z. M., ed. Brahn, 88. — 10. wie „Alter und Herkommen“, „Ehrfurcht“ vor der „Autorität“, „Sinn für Überlieferung“ (Jens v. G. u. B., 260, 263, Willez. M. [Brahn], 15). Vgl. ob. S. 94. — 11. vgl. W. z. M. (Brahn), Aph. 671 (unter: „Resultat“); s. auch ob. Kap. VI, A. 54. — 12. Wille z. M. (Brahn), 72 f. — 13. ebd., 72.

IX.

1. «Masse» ist für N. und B. alles, was individualitätslos und individualitätsfeindlich ist. Bloßer „Besitz“ ist keineswegs ein heraushebendes Moment (Mschl. Allz. II 1, 304); und ebenso gehört eine minderwertige Art von «Bildung», welche nicht der Personlichkeitskultur dient, zur «Masse». Der Kapitalismus ist beiden so verhaßt wie der Sozialismus, und dieser vor allem darum, weil sie in ihm nur eine andere Form des Staatsdespotismus sehen (vgl. ebd. I, 473). Die „industrielle Kultur“ ist für N., überhaupt die gemeinste Daseinsform, die es bisher gegeben hat, und er spricht von „der berüchtigten Fabrikanten-Vulgarität“ (Frohl. Wiss., 40). Die „handeltreibende Gesellschaft“ will „als Oberstes, Wichtigstes, daß dem Leben alle Gefährlichkeit genommen werde, welche es früher hatte . . . : deshalb dürfen nur Handlungen, welche auf die gemeinsame Sicherheit abzielen, das Prädikat »gut« bekommen“ (Morgenr., 174). Diesen zivilisatorischen Fortschritt der bloßen «Sekurität» will auch B. nicht als Kulturerrungenschaft anerkennen (vgl. Kap. XIV). Während es sich ihm aber um die sittliche und geistige Kultur handelt, klingt bei N. — wiewohl auch bei ihm das (etwa bei Kierkegaard ganz im Vordergrund stehende) Wertlegen auf die ungeteilt bleibende „eigene Verantwortlichkeit“ nicht völlig fehlt — überall der Ästhetizismus durch. „Die vornehme Form“ ist es, die er bei den „uninteressanten Personen“, „der Fabrikanten und Großunternehmer des Handels“ vermißt. Und unburchhardusch wie dieser Ästhetizismus ist auch N.s Immoralismus und sein auch hier wieder sich meldender antichristlicher Affekt. In der Lehre von der Gleichheit der Menschen vor Gott sieht er die Wegbereiterin der demokratischen Forderung politischer Gleichheit; damit aber wurde jene richtige „Rangordnung“ der Kräfte untergraben, welche der «Wille zur Macht» in der Scheidung in «Befehlende und Gehorchende» erblickt. N. widerstrebt einer Humanitätsidee, die sich zu Gunsten der «Minderwertigen» auswirkt, — auch B. ist gegen eine Herrschaft der Minderwertigen, ohne aber darum die Idee der Humanität preiszugeben. In letzter Linie liegt bei N. überhaupt kein positives Ideal zugrunde, indem sein gegen die «Masse» ausgespielter Begriff von „Vornehmheit“ polemisch konzipiert ist — aus dem Gefühl von Verachtung, das der Ausnahmemensch, im Bewußtsein seiner Genialität, empfindet gegen den Typ des Durchschnittsmenschen, dessen eudamonistisch-utilitaristische und in einem platten Sinne pazifistische Denkweise N. in Einen Topf wirft mit der Ethik des Christentums und der Humanität. So hat N.s Gegensatz gegen die «Masse» (gleich demjenigen Kierkegaards) seine sehr persönlichen Ursprünge, während B. stets geleitet ist von dem großen Anliegen „der Kultur“.

1 a. Wille z. M., ed. Brahn, 14. — 2. B.-GA. VII, S. 150 f. — 3. N., a. a. O., Aph. 622, 653; Nachlaßnotiz der Umwertungszeit (Werke [Naumann] XIII, S. 349): gegen den „Zahlen-Blodsinn“, den „Aberglauben an Majoritäten“. — 4. B.-GA. VII, 191. — 5. Geneal. d. Mor., I. Abh., Aph. 12. — 6. Jens v. G. u. B., 262 a. B.; Geneal. d. Mor., I. Abh., 11; vgl. auch Wille z. M. (Brahn), 429. — 7. B.-GA. VII, 287. — 8. ebd., 190. —

9. Frohl. Wiss., Aph. 377; Wille z. M. (Brahm), 205. Vgl. ob. K. VI, A. 64. — 10. Vgl. des Verf.s Aufsatz über „den Humanismus als soziologisches Phänomen“ im Arch. f. Sozialwiss. 1931, S. 441 ff. — 11. B.-GA. XI, 35 A. — 12. Geneal. d. Mor., 1. Abh., Aph. 1 ff. — 13. 14. D. griech. Staat; III. Untztgem., Abschn. 4. — 15. III. Untztgem., 4. — 16. Wille z. M. (Brahm), Aph. 64. — 17. B.-GA. XIV, S. 269 f., 500 f. — 18. Bei seiner konservativen Einstellung liegt B. naturgemäß auch jede antiagrarisches Tendenz — wie Steding sie ihm unterschiebt — völlig fern; vielmehr weiß B. den sozialen Wert des Ackerbaus und eines gesunden Bauerntums durchaus zu schätzen (vgl. die historischen Urteile G.A. XI, 126 f., 162, auch 429; das Gegenwartsurteil, in aller wünschenswerten Deutlichkeit. VII, 246). — 19. Vgl. z. B. die Vorrede zu den Vorträgen „ub. d. Zuk. uns. Bildungsanst.“. Schon Goethe hatte die neue „Epoche“ (mit ihrer neuen, vorwiegend auf das „Praktische“ gerichteten „Gesinnung“) heraufkommen sehen als die notwendige Folge der zunehmenden Prävalenz von Handel und Verkehr („Reichtum und Schnelligkeit ist, was die Welt bewundert“) in Verbindung mit der Auswirkung des demokratischen Gleichheitsprinzips, und schon er hatte vorausgesehen, das Resultat „solcher überhasteten Entwicklung“ könne nur der Sieg der „Mittelmaßigkeit“ und einer allgemeinen werdenden „mittleren“ Kultur sein (an Zelter 7. 6. 25, Brfw., ed. Hecker 1915, II, S. 339 f.). Vgl. B. an Preen, Sylv. 77. — 20. B.-GA. VII, 462. — 21. ebd., 287. — 22. III. Untztgem., Abschn. 4. — 23. Mschl. Allz. I, Aph. 285. Vgl. auch Zarath. I (V. d. Predigern d. Todes) die Antithese von „Leben“ und bloßem „Augenblick“. „Ihr alle, denen die wilde Arbeit lieb ist . . ., euer Fleiß ist Flucht und Wille, sich selber zu vergessen . . . Ihr habt zum Warten nicht Inhalt genug in euch.“ — 24. Wille z. M. (Brahm), Aph. 17. — 25. Üb. d. Zuk. uns. Bildungsanst., Vorrede u. geplante Einl. a. E. — 26. ebd., Vorrede. — 27. ebd., geplante Einl. u. 3. Vortr. Nicht Bildung „der Masse“, sondern „der einzelnen, ausgelesenen“ Menschen, der Wenigen also, müsse das Ziel sein. Vgl. auch Gotzend.: Was d. Dtschn. abg., 5. — 28. Üb. d. Zuk. . . , 1. Vortr. geg. Ende. — 29. Jens. v. G. u. B., 263 a. E. — 30. Schon früh stellt B. (an Johanna Kinkel 25. 8. 43) das „journalistische“, ewige Aus-der-Hand-in-den-Mund-leben“ in Gegensatz zum „Dauernden“. — 31. D. griech. Staat. Vgl. auch III. Untztg., Abschn. 4, über „die Symptome einer völligen . . . Entwurzelung der Kultur“, und „der kommenden Barbarei“. Den „eternisierenden“ Mächten stehen gegenüber die der Zeit verhafteten Mächte des Kapitalismus und des Nationalismus. — 32. Üb. d. Zuk. . . , Vorrede. — 33. Gotzend.: Was d. Dtschn. abgeht, 5. — 34. Üb. d. Zuk. . . , letzter Vortr. — 35. ebd., 1. Vortr. geg. Ende. — 36. B. (an Preen 3. 7. 70) scheidet „scharf“ zwischen „Amtsgeschäften“, die mit „einer von den Geschäften unabhängigen Lektüre und Geistesexistenz“ sehr wohl verträglich sind, und „Erwerbsgeschäften“, die „den Menschen völlig konsumieren und ihn gegen alles Übrige verhärten“. Das erlebt B. selbst schon in Basel, also gewissermaßen «am grünen Holz»: „Wir haben hier noch wahrlich einen Kaufmannsstand, der durch seine Teilnahme für das Außergeschäftliche eine gloriose Ausnahme macht, und doch sehe ich so viele Einzelne, die gegen jede Lektüre förmlich verschworen sind. Sie sagen «mit Bedauern», sie hätten keine Zeit, haben aber eigentlich keine Stimmung, und bei dem jetzigen Betrieb der Geschäfte kann man es ihnen nicht einmal verargen. Ich sehe hier und da in das Leben einiger größerer Geschäftsleute hinein, in diese ewige Hatz . . . Hier und da sagt mir einer: ihr Lehrer habts gut, ihr habt Ferien. Worauf ich erwidere: ihr 3—4 Associés in eurem Hause könntet euch durch Abwechslung auch Ferien machen, aber drinnen in eurer Seele gibts keine Ferien.“ Ware die innere Ruhe da, so könnte

man sich sehr wohl auch die äußere dann und wann gönne. Auch N (III Unztg., Abschn 5) erblickt in der „allgemeinen Hast“ ein Zeichen, daß „jeder auf der Flucht vor sich selbst ist“; vgl. ferner Zarath I V d Predigern d Todes, geg. Ende — 37. I. Unztgem, Abschn 8, vgl. auch III Unztgem., 4 — 38. Wille z. M (Biahn), Aph 190. — 39 ebd., 671. — 40. Gotzend.: Was d Dtschn abgeht, 5 — 41. vgl. B.-GA. XI, S. 576 f., 594, 598 — 42. B. s. Begriff der «Kulturgeschichte» sucht das wirklich «Bildende» zu sondern von dem „bloßen äußeren Tatsachenschutt“ (GA. VII, 374, VIII, 4) „antiquarischer“ «Gelehrsamkeit» (VIII, 8). Entsprechend scheidet sich seine kulturgeschichtliche Methode von einer bloß antiquarischen «Kritik» (VIII, 5), die noch dazu gern bis zur Hyperkritik geht (s. XI, 24 f. und A. 7 zu S. 24). Der «politischen» Geschichte halt B. ihre Neigung zur Tendenz vor (vgl. IX, 320 den Seitenhieb gegen „die oft völlig einseitige Darstellung der Geschichte bei manchen Neueren“, auch die ironische Bemerkung über Treitschke an Preen 28. 6 72). — 43. Ub. d. Zuk. uns. Bildgsanst., letzter Vortr. — 44. Vgl. an Bernh. Kugler 5. 10. 74 — 45. s. z. B. an Preen Sylvester 70. Die Ironie geht darauf, daß bei dem Typ dieser «hochgelahrten Herren» die bloße «Erditition» die mangelnde geistige «Bildung», auf die es doch ankäme, ersetzt. — 46. So der Chemiker Schonbein, der Zoologe Rutimeyer, der Botaniker Klebs. — Rutimeyer wird auch von N einmal, als geistig Ebenbürtiger, in eine Reihe mit B. gestellt (vgl. ob. S. 21). — 47. Wie dieser Kunstgeschichtsprofessor gegen Studenten der Kunstgeschichte von vornherein voreingenommen war, erzählt in launiger Weise Gg. Klebs in seinen Erinnerungen an B. (1919), S. 30.

X.

1. s. die Kap. VI, A. 70, genannte Publikation von Emil Dürr (und Werner Kaegi) — Was baslerischer im Unterschied vom preußischen Konservatismus (auch vom vorbismärckischen) bedeutete, illustriert die hübsche Anekdote, welche Gelzer (Ztschr. f. Kulturg. VII [1900], S. 32 A.) erzählt. — 2. vgl. z. B. B.-GA. VIII, 80, 83, 209, 211, 229 f., 233 ff., 241, 243, 250, 256, 315 ff., XI, 97 f., 122 f., 131 f., 153, 209, 250 f.; 324, 333, 484, 496, 507, 509, 518, 522. — 2a. Konservativ und «liberalistisch» sind einander ausschließende Gegensätze, konservativ und «liberal» nicht. In solchem Sinne unterscheidet auch Thomas Mann (in den „Betr. e. Unpolit.“ [1919], 83) zwischen „Liberalismus“ in einem negativ gemeinten und „Liberalität“ in einem positiven Sinne — 3. GA. VII, 73, 411 — 4. ebd., 71. — 5. ebd., 22. — 6. ebd., 28, cf. 26 f. — 7. ebd., 69 ff. — 8. Dazu bes. ebd., 72, 101. — 9. s. GA. VIII, 95: „die Macht kann auf Erden einen hohen Beruf haben“, indem sie den „Boden“ „sichert“, auf dem dann hohe Kulturen zu erwachsen vermögen. — 10. Bei der späteren (nachrevolutionären) „Restauration“ wünscht sich der junge B. ausdrücklich mit „tätig“ sein zu dürfen; „retten helfen“ und „neugestalten helfen“ — darin sieht er die eigene „Bestimmung“ (an H. Schauenburg 5. 3. 46). — 11. vgl. oben S. 55 — 12. vgl. GA. VIII, 259 f., IX, 358; ferner XI, 160 und dazu XI, 376 f. — 13. an Ed. Schauenburg 26. 1. 46, an Herm. Schauenburg 28. 2. und 5. 3. 46. — 14. Beziehungen zu Goethe, die — zumal bei der räumlichen Nähe — erwartet werden konnten, ergaben sich nicht. Goethe ist nur mit Vorbehalt in jenen geistigen Zusammenhang mit B. zu bringen, in den Westphal (Feinde Bismarcks) ihn stellt. — 15. Mschl. Allz. I, Aph. 438. — 16. Ecce h. Warum ich so weise bin, 3. Er sei „kein *ζῶον πολιτικόν*“ und froh, wenn „von Politik fast nicht gesprochen“ werde, bekannte schon der junge N. (an Rohde 28. 10. 68);

ebenso urteilte Ritschl (an den Ratsherrn Vischer in Basel, 11. 1. 69 [bei J. Stroux, N.s Professur in Basel, 1925, S. 35 f.]) „N. ist gar keine spezifisch politische Natur“. In der «III. Untzgem» (Abschn. 7) heißt es: „Alle Staaten sind schlecht eingerichtet, in denen noch Andere als die Staatsmänner sich um Politik bekümmern müssen.“

17. N.s radikal individualistisches Denken ist, als solches, in einem weit grundsätzlicherem Sinne unpolitisch als das Denken B.s, der in viel konkreterer Weise politisch interessiert ist, und dessen «Apolitic» nur von ihrer zeitlichen und charakterologischen Bedingtheit her richtig zu verstehen ist. Wohl interessiert auch B., als «Humanist», vorzugsweise und zentral „der Mensch“, aber der Mensch schlechthin und nicht nur der geniale, und ferner der konkrete Mensch innerhalb der konkreten, historisch gegebenen, organischen Zusammenhänge; N. interessiert (weltanschaulich – und so auch in der Geschichte) immer nur der abstrakte «Einzelne» und vornehmlich dessen Aufgipfelung im Genie. Der «Wille zur Macht» ist der Wille zur größtmöglichen Steigerung der Machtsphäre des Ichs. „Das Ich“ wird durch N. „geheiligt“ (Nachlaß, 1883; Werke [Naumann] XII, S. 395): als „das Maß und der Wert der Dinge“ (Zar. I: Von d. Hinterweltern). Durch den Staat wird das „Machtgelüste“ des Einzelnen aber gerade „im Zaume gehalten“, und N. ist, mindestens wo das „Machtgelüst“ nicht geradezu „blind wutet“, gegen jede „Abgotterei des Staatsbegriffs“, – wobei jene Einschränkung noch auf seine gemäßigte Periode sich beschränkt, in der er noch nicht jede „vollendete Rücksichtslosigkeit“ und tyrannische „Teufelei“, die dem persönlichen „Übermut“ und der persönlichen „Lust“ „alles und Alle opfert“, rechtfertigen mag (Morgenr., 199 a. E.). Nichts irriger, als N.s Begriff der «Macht» als einen „politischen“ Begriff anzusehen und „die Philosophie des Willens zur Macht“ mit „der Philosophie der Politik“ zu identifizieren. N. (III. Untzgem., 7) findet den „furor philosophicus“ ausdrücklich unvereinbar mit dem „furor politicus“. (Dies gegen Bäumler [Studien z. dt. Geistesg., 1937, S. 292 f.], der früher [N. als Philos., 1931, S. 91, 94 f., 106] selbst ganz zutreffend konstatiert hatte, daß N. den Staat „verneint“, weil „das Prinzip des Staates“, als „einer Veranstaltung zur Züchtung von Herdentieren“, „der Freiheit und dem Wachstum des Einzelnen hinderlich“ sei, daß es N. nur auf den «Herrenmenschen» ankommt, aber nicht auf irgendein „Überpersonliches“.) Auch N.s Begriff von „Rasse“ (gebraucht im Sinne von «Rasse haben») meint immer nur Individuen: einen qualifizierten Typus Mensch, «starke» Rasse («Herrenrasse»), aber wichtig nur im Hinblick auf den „Übermenschen“. «Reine» Rassen, äußerte er zu Paneth in Nizza, gebe es nicht; „am allerwenigsten“ seien die Deutschen eine (Paneths Brief vom 29. 1. 84, bei Elis. Forster-N., Leben N.s II, 485) Reine Rasse bedeutete ihm aber auch keinen positiven Wert Sein Wunsch ging dahin, daß „die Juden mit den besten und edelsten Familien“ sich mischen „und so ihre guten Eigenschaften übertragen“ sollten (ebd., 486). Tatsächlich kann er denn auch von „dem verlogenen Rassenschwindel“ sprechen, von der „Verlogenheit“, «heute», „Rassenfragen aufzuwerfen“ (Nachlaß, 1886; Werke [Naumann] XIII, 356). – Schließlich gibt es dann eine späte Nachlaßstelle, welche „das Individuum selber einen Irrtum“ nennt: „Aufhören (!), sich als solches phantastisches ego zu fühlen!“ (1881/82; WW. XII, 128 f.). (Vgl. auch Jens. v. G. u. B., Aph. 207: „Wer wäre nicht schon einmal alles Subjektiven und seiner verfluchten Ipsissimosität bis zum Sterben satt gewesen!“) Doch hier rühren wir schon an das Kapitel eines letzten Irrewerdens N.s an allen seinen eigensten Positionen – mit Einschluß auch des «Übermenschen», der ewigen Wiederkehr, des «Willens zur Macht»

(Jaspers, N, 357, vgl. auch Roos, a. a. O., 78 f.), worüber hier ein Exkurs am Platze sein mag. N. kann den Glauben an „das Individuum“ verlieren wie den an „das Leben“. („Ich will das Leben nicht wieder . . . Ich habe versucht, es selber zu bejahren — ach!“ Er konnte es nur „ertragen“ und „aushalten“ [Nachlaß, 1882/84; WW. XII, 359]; Lou Salomé [a. a. O., 196 f.] berichtet — zur Illustrierung des Widerspruches, der zwischen N.s philosophischem Hymnus auf „das Leben“ und seinem „tiefen Leiden am Leben“ bestand, — den Ausspruch: „Es kostet mich immerfort noch den größten Entschluß, das Leben zu akzeptieren“, vgl. auch ob. K. III, A. 11 a. E. und K. V, A 14 a. So wie er auch „mehr Freigeist sein will, als es sein kann“ [an Luise Ott, 22. 9. 76.] Über sein „Recht“ zu den Zielsetzungen seines Denkens kann er im „Gefühl seiner Schwäche“ „furchtbar zweifelhaft“ werden (an Overbeck, Sommer 83), — ist er doch „zu boshaft dazu, um an sich selbst zu glauben“ (Ecce h.: Warum ich e Schicks. bin, Aph. 1) Semen „Zweifel an sich selber“ bekennt er Gast gegenüber (3. 9. 83). Daß N. „an sich selbst nicht geglaubt“ habe, ist auch Overbecks Meinung, der dafür auf „eindringliche“, „herzerbrechende Selbstbekenntnisse“ N.s verweist, wie er sie schon 1873 erlebte: Zeugnisse einer „Verzweiflung an sich selbst überhaupt“ (bei Bernoulli I, 273 f., vgl. Neue Rundschau 1906, S. 217, sowie: Christent. u. Kultur [posthum 1919], 136, ferner. an Overbeck 18. 9. 81, 25. 7. 84, 3. 2. 88; auch an d. Schwester 8. 7. 86). An Gast schreibt N. (16. 3. 83): „Mein Leben ist in allen Fundamenten mißraten.“ Auch den „Blick in die Wildnis bitterster . . . Seelennote“ (Morgenr., Aph. 14 geg. Ende) darf man wohl autobiographisch deuten: „daß ich endlich an mich selber glaube! . . . Der Zweifel frißt mich auf . . . Wenn ich nicht mehr bin (Sperrg. Orig.) als das Gesetz, so bin ich der Verworfenste von allen.“ Dem typisch „romantischen“ Charakter (Ricarda Huch; s. bes. I⁴, 135, 143) muß schließlich „zweifelhaft werden, was in ihm wahr, was falsch, was Erdichtung, was Überzeugung sei“ (Tieck), und er muß dann (wie Wackenroder) gestehen: „Ich komme mit mir selbst nicht auf festes Land“ — das echt romantische Schicksal. „N. war und blieb in sich unsicher“, urteilt Ida Overbeck; „wie oft glaubte er umlernen zu müssen“ (b. Bernoulli I, 245 f.). „Wir wurden uns“, heißt es in «Mschl. Allz.» (II 2, Aph. 333), „für unsere Meinungen nicht verbrennen lassen: wir sind ihrer nicht so sicher. Aber vielleicht dafür, daß wir unsere Meinungen haben dürfen und andern dürfen.“ In diesem Bewußtsein, nur „Meinungen“ zu haben, die — als solche — notwendig «unsicher» sind, liegt doch viel zynische Selbstironie, mag immerhin die eigene geistige Mobilität sich allen „Überzeugungen“ — als bloßen Produkten „der Trägheit des Geistes“, welche „die Leidenschaften . . . erstarren“ läßt (a. a. O. I, Aph. 637, vgl. auch Morgenr., 573), — ironisch überlegen dunkeln. „Dieser Denker“ — dem nichts über das «Anderndürfen» seiner «Meinungen» geht — „braucht niemanden, der ihn widerlegt: er genügt sich dazu selber“ (Mschl. Allz. II 2, 249). Seine Meinungen werden lediglich getragen von seinen «Leidenschaften» (die vor dem «Erstarren» zu bewahren sein einziges — sehr romantisches — Anliegen ist): kein Wunder, daß die vermeinte geistige Mobilität bloße psychische Labilität bedeutet, und daß N. einmal zu Frau Overbeck äußern konnte. „Ich falle fortwährend auseinander; ich werde an meinen Leidenschaften zu Grunde gehen, sie werfen mich hin und her“ (b. Bernoulli I, S. 250). Der „Selbsthenker“ (vgl. zu diesem Motiv schon «Morgenr.», Aph. 114; s. auch ob. K. V, A. 14) sieht sich als „Gehenkten“. „in eigenen Stricken gewürgt“, „hängen geblieben“, „ein Fragezeichen, ein mudes Ratsel“, — „zwischen zwei Nichtse einge-krümm“, die jenes Gedicht (WW. VIII, 422 ff.) als „Raubvogel“ sieht; „sie flattern

schon um dich . . . "In einem anderen Bilde nennt N sich „verklettert, sehr hoch“, „ohne Halt“, nämlich „ohne Antwort auf die Frage: «wohin?»“, so daß er „leicht durch einen Sturm über Nacht fortgeblasen werden kann“ (an Gast 20. 5 87). Und – schon im «Zar» (IV, Der Schatten) –: „Nichts lebt mehr, das ich liebe . . . Habe ich – noch ein Ziel? . . . Was blieb mir noch zurück? Ein Herz mude und frech, ein unstäter Wille, Flatterflügel; ein zerbrochenes Rückgrat.“ „Du freier Geist und Wanderer . . ., du hast das Ziel verloren . . . Damit – hast du auch den Weg verloren! Du armer Schweifender, Schwarmender.“ Und die Sorge: daß nach dem „schlimmen Tag“ „nicht noch ein schlimmerer Abend kommt!“ Vgl. dazu «Morgenr», Aph. 327! – „Meine Wahrheiten dürfen nicht Wahrheiten sein, sonst bin ich selber von ihnen gerichtet“, das ist nach Klages (D. psychol. Errung., S. 211), „der unterste Sinn von N.s Ver zweiflungszweifel“. Vgl. Ecce h.: Warum ich so klug bin, 4 „Wir fürchten uns alle vor der Wahrheit.“ Wieweit N.s Depressionen – gerade auch im Hinblick auf seine geistige Leistung – gehen konnten, zeigt der Brief an Overbeck von Ende März 84. „Die späteren äußersten Extravaganzen seines Selbstbewußtseins“ wirkten daher auf Overbeck nur als Bestatigungen „jenes Zweifels“ (a. a. O., 273). Verräterisch in diesem Sinne ist – insofern nämlich N.s psychologische Bemerkungen regelmäßig auf Selbstbeobachtung zu beruhen pflegen – die Nachlaßnotiz (1882/84, WW XII, 311), welche, anlaßlich Rousseau's, von Personen spricht, deren „Leiden am Großenwahn aus ihrem Mißtrauen gegen sich“ stamme. Vgl.: an Malwida, Mai 84, an Heine v Stein 22, 5 84, an Overbeck, 1884 aus Piora. N mutet an „wie ein Denker, der mit seinen Konsequenzen . . . nicht zu leben vermag“ (Jaspers, 386). Vgl. oben S. 19. „Mir besteht mein Leben jetzt“, schreibt er (2. 7 85) an Overbeck, „in dem Wunsche, daß es mit allen Dingen anders stehen möge, als ich sie begreife, und daß mir jemand meine «Wahrheiten» unglaublich mache.“ (Dieser Plural, und in Anführungszeichen, bedeutet ja nach N. selbst, „keine Wahrheit“ [s. ob. S. 60].) Und in einem Gespräch mit Lou Salomé (Fr. N., S. 48 f.) fiel das Wort: „– bis wohin? wenn alles durchlaufen ist, – wohin läuft man alsdann? . . .“ Wäre N. ein längeres geistiges Leben vergönnt gewesen, dann wurde vielleicht, meint sein Freund Paul Deussen (Erinn., 80), „die Umwertung aller Werte eine nochmalige Umwertung erfahren haben“: eine Vermutung, die seitdem auch sonst verschiedentlich geäußert worden ist (z. B. von Ernst Bertram, S. 126 f.). Und hier schlosse sich ein weiterer Exkurs an über die Frage, inwieweit der, welcher in einem Briefe gestand, daß er mehr „Freigeist sein“ wolle, als er es sein könne, – inwieweit der, trotz allem, im Christentum verhaftet blieb. Mag es auch durchaus abwertend gemeint sein, vielsagend ist es doch, wenn N. von „dem Stück Christentum“ sprechen kann, „das uns allen noch im Blute steckt“ (Wille z. M. [WW. XVI, S. 199], Aph. 765 II). Die Priester sind seine „Feinde“, und er verfolgt sie mit einem Haß, der gerade als Selbsthaß so voller Rachsucht ist; „aber mein Blut ist mit dem ihren verwandt, und ich will mein Blut auch noch in dem ihren geehrt wissen. – Und als sie vorübergegangen waren, fiel Zarathustra der Schmerz an“ (Zar, II, Von den Priestern). Der Kampf gegen sie – gleich dem Kampf gegen «Sokrates» (vgl. ob. S. 47, A. 88) – gehört zu N.s Kampf wider sich selber. In einem Gespräch mit Frau Overbeck (Herbst 82) nannte N. den Gottesgedanken einen „großen“ Gedanken (b. Bernoulli I, S. 250), auch sprach er es „oft aus, wie sehr ihm christliche Vorstellungsweise und Gefühlswelt eigentlich gepaßt habe“ (ebd., 243 f.): weit besser als antike, behauptet Frau Overbeck. Freilich mochte das weniger mit eigentlicher Religiosität zu tun haben als mit seinem „Bedürfnis der

Sentimentalität“ (cf. ebd., 245); und hier mag einzureihen sein, daß der umnachtete N. 1890, als man einen Verstorbenen erwähnte, die Worte sprach: „Selig sind die Toten, die in dem Herrn sterben“ (D. kranke N., ed. Podach [1937], 87). Mehr besagt es jedenfalls, wenn N. 1881 (an Gast 21. 7.) das Christentum obenan setzt unter dem, was er an „idealem Leben . . . wirklich kennen gelernt“ habe, oder wenn er imstande ist, „den vollkommenen Christen“ „die vornehmste Form Mensch“ zu nennen (während er doch sonst das Christentum als zum „vulgus“ gehorig betrachtet [Wille z. M., WW. XV, S. 327, Aph. 249], im Christentum das „Ideal der unvornehmen Art Mensch“ sieht [WW. XVI, S. 456]). „die Kleine-Leute-Moralität als Maß der Dinge“ [W. z. M., WW. XV, S. 287 f., Aph. 200]), oder wenn er bekennen muß „«Christus am Kreuz» ist das erhabenste Symbol – immer noch“ (W. z. M., WW. XV, S. 303, Aph. 219), oder „Wer ist reich genug an Dankbarkeit, um nicht . . . inne zu werden, was . . . «die geistlichen Menschen» des Christentums bisher für Europa getan haben!“ (Jens. v. G u B., Aph. 62) Doch darf man nicht – wie Meta Schubert es tut (D. Verhältn. d. Vitalitätswerte z. d. geist. Werten in d. Philos. N.s [Berl. Diss. 1927], S. 74 f.) – Aussprüche überschätzen, die zunächst (und vielleicht: nur) von ihrer polemischen Absicht her zu interpretieren sind wenn etwa Christus ausgespielt wird gegen das Christentum (und da etwa auch von Christi „heiligem“ Namen gesprochen wird, wie «Wille z. M.» [XV, S. 259], Aph. 158, – Gleiches gilt für Aph. 160 [XV, S. 260], daß auch das „vorbildliche“ Leben, von dem in Aph. 169 [S. 264] die Rede ist, polemisch gemeint ist, zeigt Aph. 168).

17 a. Fragment von 1870/71 (Werke [Naumann] IX, 152). — 18. „Der Staat, der sein Ziel nicht erreichen kann, pflegt unnatürlich groß anzuschwellen. Das Weltreich der Römer ist im Vergleich mit Athen nichts Erhabenes.“ Rom war „der typische Barbarenstaat“, – „wer hat Ehrfurcht vor dem Koloß!“ (Nachlaß, 1870/71: WW. IX, 260 f.). Vgl. auch Nachlaß, 1882 ff (WW. XIII, 309) über die „unsinnige Staatserweiterung“ des Imperium Romanum. N. spürt da etwas von dem Zusammenhang von maximaler «Macht» mit lastender, druckender «Masse», welche gerade «den Genius» vielleicht erdrückt. Schließlich ist ja N.s „Macht“-Romantik weit entfernt von allen romanischen Illusionen (etwa eines Adam Müller) über den Staat. „Macht“ ist ihm in jedem Falle «interessant», Staat aber – und gar eine monotone Monstre-Institution von streng durchzentralisiertem Staat – ist ihm einerseits «langweilig» und bleibt ihm andererseits stets unheimlich – Worauf es ankommt, ist nicht die „rohe Macht“, sondern das „aristokratische Genie“. [Und der „brutale“ spartanische Staat – ohne wirkliche «Bildung» – ist „eine Karikatur der Polis.“] (Wir Philol.; Werke X, 391 f.). Hier besteht noch eine breite Gemeinsamkeit mit B. — 19. III. Unztgem., Abschn. 4. Ja in «Mschl. Allz.» (II 2, Aph. 284) tritt N. gegenüber der „Inhumanität“ des militaristischen Systems sogar offen für den Pazifismus im radikalen Sinne des „Sich-wehrlos-machens“ ein. „Lieber zu Grunde gehen . . . als sich hassen und fürchten machen.“

20. Gotzend.: Was d. Dtschn. abgeht, Aph. 4 „Was groß ist im Sinn der Kultur, war unpolitisch, selbst antipolitisch“ (ebd.). Mschl. Allz. I, Aph. 465: „Die Kultur verdankt das Allerhöchste den politisch geschwachten Zeiten“, „im Suchen und Behaupten der Macht“ dagegen verkümmert der „Geist“. Der „furor philosophicus“ und der „furor politicus“ sind inkompatibel; und dabei ist „so unsäglich mehr“ an dem Entstehen eines Philosophen als an dem Fortbestand eines Staates gelegen (III. Unztg., Abschn. 7, 8). Mschl. Allz. I, Aph. 481: das politische Aufblühen

eines Volkes zieht eine geistige Verarmung und Ermattung . . . fast mit Notwendigkeit nach sich“, und so „darf man fragen. lohnt (Sperrung im Orig.) sich denn alle diese Blüte und Pracht des Ganzen, welche ja doch nur als Furcht der anderen Staaten vor dem neuen Koloß und als dem Auslande abgerungene Begünstigung der nationalen Handels- und Verkehrswohlfaht zutage tritt, – wenn dieser groben und buntschillernden Blüte der Nation alle die edleren, zarteren, geistigeren Pflanzen und Gewächse, an welchen ihr Boden bisher so reich war, zum Opfer gebracht werden müssen?“ So haben die Deutschen ihre „ehemalige Bildung“ „mit einem blinden Eifer abgeschüttelt, wie als ob sie eine Krankheit gewesen sei“, – um dafür „nichts Besseres einzutauschen als den politischen und nationalen Wahnsinn“ (Morgenr., 190). – Ebenso urteilte – in einem Gespräch am 1. Dez. 1870, „unter dem Eindruck des Krieges“ – J. B. „Man kann nicht ein kulturell bedeutendes Volk sein wollen und zugleich politisch bedeutend. Deutschland hat jetzt die Politik zu seinem Prinzip gemacht, es wird nun tragen müssen“ (A. v. Salis, im «Basler Jahrbuch» 1918, S. 285). Und doch: welcher Gegensatz! B. liebt die «ehemalige» deutsche Kultur (von Goethe bis Morike), während für N. die ganze Kultur der deutschen Klassik, des Neuhumanismus und Idealismus „eines solchen Interesses, ja einer solchen Nachahmung und wetteifernden Aneignung nicht wert war“ (Morgenr., Aph. 190) Bei B. steht der Negation eine Position gegenüber, – bei N. handelt es sich nur um eine doppelseitige Negation.

21. Zarath. I. Vom neuen Gotzen. – 22. B.-GA. VII, S. 22. – 22 a. „Volk“ ist da, wo „Sitten und Rechte“ herrschen; und wenn der Staat sagt: „Ich . . . bin das Volk“, dann ist das nur eine seiner ständigen „Lügen“ (Zar., a. a. O.). – 23. wie A. 21. – 24. Mschl. Allz. II 2, Aph. 232; vgl. auch ebd. I, 465. – 25. III. Unztem., Abschn. 4.

26. Nur wie ein «Einfall» kommt einmal in N.s Werk – im Zuge seiner Betrachtung „des griechischen Staats“ – eine „Geheimlehre vom Zusammenhang zwischen Staat und Genius“ vor. Doch auch sie ist «unpolitisch» gedacht und rein ästhetisch intendiert: Ziel ist allein der Genius und das Kunstwerk, der Staat nur Mittel. Überdies ist nur an den kriegführenden Staat gedacht, nur an den Staat, soweit er sich in der Dynamik des Krieges befindet: eigentlich also nicht an den Staat, sondern nur an den Krieg. Was am „Politischen“ interessiert, ist lediglich der „starke“ subjektive „Trieb“, und gerade in seiner „furchtbaren Entfesselung“ als „politische Gier“, die auf das „Schlachtfeld“ hinaustreibt. Zwischen diesem Aktivismus und dem der „künstlerischen Zeugung“ möchte N. hier einen Spannungszusammenhang errahnen, den er aber schon hier als nur auf die altertümlichen Verhältnisse „des griechischen Staats“ beschränkt sich vorstellt. Für den modernen Staat mit seiner bürokratisch-militärischen „mechanischen Einheit“ wird schon hier das gegenteilige Gesetz aufgestellt: in „solchen“ Zeiten, heißt es ausdrücklich, müsse „der Genius Einsiedler werden; und wer sorgt uns dafür, daß ihn nicht in der Wüste ein Lowe zerreiße!“ So schreibt N. also schon 1871. – Ganz wie B. in der «Griech. Kulturg.» faßt auch N. das Verhältnis zwischen der Polis und der „Bildung“ auf; auch er bleibt skeptisch gegenüber der berühmten Darstellung in der Periklesrede bei Thukydides. Wenn die Polis de facto die „Bildung“ befruchtete, so war das nur eine „indirekte“ Wirkung derjenigen besonderen Art des politischen Lebens, welche (ähnlich wie nachmals in der Renaissance) «das Individuum entwickelte». Und jedenfalls war es eine ungewollte Wirkung; denn die Polis war ebenso bildungsfeindlich „wie jede organisierende politische Macht“, pointiert N.; auch Plato's Idealstaat schlug in diese Kerbe (Mschl. Allz. I,

Aph. 474). Es war ein „Trotzdem“, daß „die Kultur existierte“: als „eine Aberration des ungeheuren politischen Triebes nach ἀριστέειν“ (Wir Philol., Werke [Naumann] X, S. 386 f.).

27. Mschl. Allz. I, 473, Morgenr., 179. — 28. Morgenr., 179. Das ist typisch frühromantisch gedacht; vgl. Fr. Schlegel im „Athenäum“ (106. Idee). — 29. Gotzend: Was d. Dtschn. abgeht, 5

29a. Vgl. oben S. 153 „Casar und Napoleon“ (Wille z. M. [WW. XVI, S. 350, cf. 48], Aph. 975, cf. 544) stehen für N. nebeneinander als »übermenschliche« Figuren, deren ganz persönliche Dynamik eine ganze Welt zu erschüttern vermochte; die faktisch errungene Machtrealität dagegen läßt ihn kalt, und irgend eine »pax Romana« ist das gerade Gegenteil seines Ideals, dem immer nur der ἀγών (vgl. Nachlaß, 1870/71 WW. IX, 260) des „Willens zur Macht“ vorschwebt. Vgl. ob. K. VII, A. 6. Die „stark ästhetische Färbung“ des N.schen Machtwillens konstatiert auch Ed. Spranger (Lebensformen, 197). Kann B. dem Ethos des vaterländischen Pflichtgedankens, der das römische Wesen in der Blutezeit der Republik auszeichnete, ein ausgesprochenes Verständnis entgegenbringen (vgl. ob. S. 117 unten), so muß der politischen Romantik eines Individualisten wie N. dergleichen zuallererst fremd bleiben. Ihm sind die Römer, mit ihrem „trockenen Ernst“ (Wir Philol. WW. X, 388), zu nüchtern, verglichen mit der Genialität eines musischen Volkes wie der Griechen. Un- und „antupolitisch“ ist N.s Urteil noch im Falle Napoleons. Dessen Erscheinung ubt als ästhetisches Phänomen eine romantische Anziehungskraft auf ihn aus, wohingegen ihm die Freiheitskriege zu deutsch-»moralisch« sind (vgl. ob. S. 158). Der politische Sachverhalt aber interessiert ihn überhaupt nicht, — nur »der Genuß«. Und eine grobe Verkenntnis ist kaum möglich, als ihm — wie Spengler (a. a. O., 121, 124) es tut — eine pragmatische Geschichtsauffassung unterzuschieben, gar noch in einem volklichen Sinne. Mit irgendwelcher Realpolitik hat die Romantik des Willens zum Bilde des Übermenschen schlechterdings nichts zu tun. Politiker ist N. nie: Wo er nicht »Antupolitiker« ist (s. ob. S. 71 nebst A. 16, 20), da ist er „Überpolitiker“ (Gg. Burckhardt, Weltanschauungskrisis [1925], 39).

29 b. N. kommt sich als einjährigfreiwilliger Artillerist selbst als „ein παράδοξο,“ vor, „auf das die Götter mit Hohn blicken“, — als „ein Unglückstier“, „jene uniformierte Aufregung, die man Militärjahr nennt“, ist ihm ein standiges „Schreckensbild“, „aber“ — „unbedingt nützlich . . . als ἀντίδοτον gegen die lähmende Skepsis“ (an Rohde 1.—3. März 68). Die Atmosphäre des Kriegserlebnisses 1870 legte sich um ihn „wie ein dusterer Nebel“, und noch geraume Zeit nachher horte er „einen nie endenwollenden Klagelaut“ (an Gersdorff 20. 10. 70). Nach „diesen entsetzlichen Dingen“ konnte bei ihm von einer „Liebe“ zum „Kriegsgott“ keine Rede mehr sein (an dens. 12. 12. 70). „N. als Soldat“ (Bäumler, Stud. z. dt. Geistesgesch., 261) ist also eine fragwürdige Vorstellung. Als „Artilleristen“ sich zu gerieren liebte N. zwar selbst, und Brandes nahm dies — ihm offenbar litterarisch »interessante« — Motiv auch alsbald auf; doch schon damals hatte Rohde (an Overbeck 10. 4. 90) darüber zu spotten. Schon in Schulpforta empfand N. „die feste Gliederung der ganzen Verhältnisse“ als „beengend und drückend“ (Elis. Förster-N., Leben N.s I, 105), auch war er ein ausnahmsweise schlechter Turner (Deußen, Erinn., 10). Die von ihm ausgefochtene studentische Mensur bezeichnet Deußen (22) als „ein seinen Anlagen wenig angemessenes Abenteuer“. Soviel Ruhmens N. auch macht von Krieger- und Soldatentum und preußischer Disziplin, — sieht man weniger auf das, „was einer sagt“, als auf das, „was er ist“,

weniger auf seine „Sehnsucht“ als auf seine „Substanz“, so ist N, in dem so viel „Spielersches“, „Tänzelndes“ war, der typisch „unpreußische, weil „disziplinlose“ und „unentschiedene“ Philosoph“, der, „als Romantiker“, „in der militanten Macht seinen Gegensatz verherrlichte“ (Steding, a. a. O., 59, 91, 215 A.) Wenn N, von seiner „Krankensicht“ aus, sich gerade für den militärischen Typ (als das Urbild des „gesunden“ und „männlichen“ Mannes) enthusiastisiert, so ist dabei der emotionale Ausgangspunkt das ästhetische Erlebnis der „Erhabenheiten“ des Krieges (die neben dessen „Schrecken“ stehen) [ursprüngl. geplantes Vorw. zu „Geb. d. Trag.“ vom 22. 2. 71] In den im Kriege von 1870/71 als Krankenpfleger verbrachten Wochen waren — wie N (an Ritschl 21. 9. 70), offensichtlich sich selbst in Szene setzend, schreibt — „alle seine militärischen Leidenschaften wieder erwacht“, ohne daß er sie „befriedigen konnte“, — dabei hatte die Sensibilität seiner Nerven die Eindrücke des Schlachtfeldes nicht zu ertragen vermocht. Aber „der Krieg“ ist „das große Leben“ (Gotzend: Mor. als Widernatur, 3) — oder, was für den Romantiker dasselbe bedeutet „die Kriege sind einstweilen die größten Phantasieaufregungen . . .“ (Nachlaß, 1880/81: WW. XI, S. 369). Mit Recht spricht Baumler (N. als Philos., S. 92) von N.s „Lust“ an einem „Schauspiel“, wenn dieser in der „unablässigen Erneuerung jener trojanischen Kampf- und Greuelszenen“ in den Kämpfen zwischen den griechischen Staaten die Herrschaft gewaltiger Triebe genießt. Von Staat oder Volk oder irgend einem Ethos ist in diesem ganz irrationalen, romantischen Subjektivismus und Emotionalismus nicht die Rede. Darum kann bei N. auch der Gesichtspunkt der „Kultur“ plötzlich ganz zurücktreten gegenüber dem Preis „männlicher“ Tugenden, zumal da die deutsche Kultur, auch die der Zukunft, für N. „nur ein Wunsch, kaum noch eine Hoffnung“ ist (Wille z. M., 108. Großoktavausg. XV, S. 221). „Die Kultur“ in Europa überhaupt scheint N. — Spengler vorwegnehmend — aufgegeben zu haben. Sie versinkt in den „Händen des Pöbels“. Drum, „beizeiten beiseite schaffen, was zu retten ist!“ Und: „Länder bezeichnen, in welche sich die Kultur zurückziehen kann — durch eine gewisse Unzugänglichkeit, z. B. Mexiko —“! (Nachlaß, 1882: WW. XIII, 360).

30. Frohl. Wiss., Aph. 362. Obwohl der Krieg nur in dem Grade „kräftiger“, nämlich „natürlicher“ macht, in dem er „barbarisiert“. — 31. Wille z. M., ed. Brahn, Aph. 46. — 32. Jens. v. G. u. B., 254 geg. Ende. — 33. 34. Wille z. M., a. a. O.

35. Frohl. Wissensch., 362. Vgl. ebd., 40. N.s antibürgerlicher Affekt, der in seinem Ästhetizismus wurzelt, läßt ihn die Personen des industriellen und kaufmannischen Unternehmertums „uninteressant“ finden (vgl. ob. Kap. IX, A. 1), „vulgär“ nennt er sie — im Gegensatz zu „der Vornehmheit des Geburtsadels“: erst die „Formen und Abzeichen der höheren Rasse“ lassen „die Personen interessant werden“. Durch „die vornehme Form“ hat man sich zu legitimieren „als zum Befehlen geboren“, dann sind „die Massen im Grunde bereit zur Sklaverei jeder Art“, — aber nicht gegenüber einem „Arbeitgeber“, der ihnen (und anscheinend hier auch N.) nur als „ein listiger, anssaugender, auf alle Not spekulierender Hund von Mensch“ erscheint (Berührung von Rechts- und Linksopposition gegen das Bürgertum, auch ob. K. VI, A. 1). So erhebt N. eine „militärisch begründete Kultur“ über die „der industriellen Gesellschaft“: das Verhältnis von „Soldaten und Führern“ über das von „Arbeitern und Arbeitgebern“. Die Arbeiter, urteilt er, wurden „die Unterwerfung unter mächtige, furchterregende, ja schreckliche Tyrannen und Heerführer bei weitem nicht so peinlich“ empfinden wie die Unterwerfung unter „Größen der Industrie“. Und N. selbst empfindet dabei für die „vor-

nehme» gegen die «vulgare» oder «plebejische» Ordnung. Im Gegensatz zu der modernen „Kultur der Handeltreibenden“ erscheint ihm vorbildlich die Kultur der Antike, deren „Seele“ der persönliche Wettkampf (*ἀγών*) und der Krieg waren (Morgenr., 175. Vgl. auch ebd., 179). Gegen das «Geld», gegen „Borse“ und Kapitalismus geht es, wenn N. sich gedungen fühlt, „gelegentlich einen Pöan auf den Krieg anzustimmen“ (D. griech. Staat). — In diesem Sinne, d. h. in dem einer Antithese gegen „die Geldtendenz“, kann dann wohl auch „der Staatstendenz“ das Wort geredet werden; aber auch nur in diesem Sinne. Und da immer eine „Ablenkung der Staatstendenz zur Geldtendenz“ möglich und zu befürchten ist, so „ist das einzige Gegenmittel der Krieg und wiederum der Krieg“ (ebd.).

36. Ecce h : ub. „die Unzeitgemäßen“. Kraß ist bei Spengler — der doch zunächst den Romantiker in N. richtig erkennt — die Fehlinterpretierung N.s, als seien ihm „die Tatsachen“ und der „Erfolg“ „einziger Maßstab“ (a. a. O., 122). — 37. II. Unzgem., Abschn. 8. — Diesem „historischen Optimismus“ Hegelscher Observanz, dieser Geschichtsschreibung „vom Standpunkt des Erfolges und zwar mit der Annahme einer Vernunft im Erfolge“ — exemplarisch vertreten durch Ranke, den „klugsten aller klugen «Tatsächlichen»“, „diesen geborenen klassischen advocatus jeder causa fortior“ (Geneal. d. Mor. III, Aph. 19) — wird als einziger „flausen“loser Historiker Jacob Burckhardt gegenübergestellt (Wir Philol. ; WW. X, S. 401) Die „Devotion vor dem Faktum“ ist für N. eine „servile Gesinnung“ (ebd., 402); und solange er „dem Geiste der Aufklärung“ huldigt, verwirft er auch — gegen Carlyle sich wendend — „die romantische (!) Prostration vor dem Heros“, welche Napoleon „unserm Jahrhundert in die Seele gegeben hat“ (Morgenr., Aph. 298). — 38. B.-GA. IX, 304; cf. VIII, S. XXXII f. — 39. N. an Gersdorff, Juli 66. (Bezeichnung übrigens das Schwärmen für „freie Mächte ohne Ethik“. an Gersdorff 7. 4. 66.) Vgl.: an Gersdorff 16. 2. 68: „Unmäßiges Vergnügen bereitet mir Bismarck“ Bismarck gehört zu der „starken“ Art (Wille z. M., ed. Brahn, Aph. 605), zu der, welche „befehlen kann“ (ebd., 63), und welche „eine kräftigere Zukunft vorbereitet“ (Nachlaßnotiz 1886 [Werke Bd. XIII, S. 342 f.]): eine „kräftigere“ nämlich, als es die durch Schopenhauer und Rich. Wagner bezeichnete Kultur ist. Vgl. auch Götzend.: Was d. Dtschn. abgeht, Aph. 1 geg. Ende. — Doch sind N.s Empfindungen Bismarck gegenüber geteilt: Bismarck erregt N.s „ironische Neugierde“, wobei die „Neugierde“ — bei N. ein per se positiver Begriff — Bismarcks „rücksichtsloser Augenblickspolitik“ gilt, die «Ironie» den konservativen Elementen bei Bismarck: dem „braven Grund von Royalismus und Christentum“ (Nachlaßstelle der Umwertungszeit: Werke [Naumann] XIII, S. 351 f., cf. S. 348). Und dann: der Vergleich Bismarcks mit „einem Bauern oder Korpsstudenten“, weil auch er „von Philosophie“ nichts „hält und weiß“ (Jens. v. G. u. B., Aph. 241). Natürlich soll das heißen: von N.s Philosophie. So spielt auch hier Persönlichstes herein. — Ergebnis: Bismarck ist „stark! stark! stark und toll! nicht groß!“ (ebd.). — 40. Dies die immer wiederkehrende Bezeichnung für Bismarck in B.s Briefen an Preen. — 40 a. N.s Verhältnis zu 1866 einerseits, zu 1870/71 andererseits ist charakteristisch für seine Romantik, die ihre Neigung der Dynamik alles Werdenden zuwendet, sie aber der Wirklichkeit Gewordenen alsbald wieder entzieht.

41. an Mutter und Schwester, 2. Junihälfte 66. N. spricht damals (an Gersdorff, Sept. 66) von seinen „subjektiv natürlichen Sympathien für Preußen“. Er bewundert das preußische Heer von 1866 (an Gersdorff, Juli 66) und von 1870/71 (an denselben 21. 6. 71). Vgl. auch: an Gersdorff 1. 5. 72, auch an Overbeck, März 71. —

„Mein Ausgangspunkt ist der preußische Soldat“, heißt es in den Vorarbeiten zur II. Unztgem. (1873; Werke Bd. X, S. 279) was im Hinblick darauf, daß B. diese Schrift als doch irgendwie »gegen« ihn gerichtet empfand und empfinden mußte, von besonderem Interesse ist. Und später (1886) heißt es: „Die Zukunft der deutschen Kultur ruht auf den Söhnen der preußischen Offiziere“ (Nachlaß; Werke Bd. XIII, S. 345); „der preußische Adel enthält gegenwärtig die männlichsten (Sperrg. Orig.) Naturen in Deutschland“, und: „daß die männlichsten Männer herrschen, ist in der Ordnung“ (ebd., 347). Dabei der Hinweis auf das „Slawenblut!“ (ebd.). – Daß in N. die »preußischen« Möglichkeiten bis zur letzten Karikatur angelegt waren, zeigt der Umstand, daß er in den Zeiten seines Irreseins geradezu „den Leutnantston“ annehmen konnte (N.s Mutter an Overbeck, etwa Herbst 89 [bei Bernoulli II, 307], – er, der einst selbst (Fröhl. Wiss., Aph. 104) von der „geschmackswidrigen Anmaßung“ gesprochen hatte, die in den „abscheulichen Klängen“ der „militarisierten Sprache“ jenes „Offiziersdeutsches“ liege, das von dem „preußischen“ Offizier „erfunden“ sei, und von dem er selbst in den Reden Bismarcks etwas finde. – Wie der »Preuße« N. auf B. wirken mußte, kann man sich leicht vorstellen, zumal „schon der Umstand, daß man ein Norddeutscher ist, den Süddeutschen zum Widerwillen reizt“, wie Peter Gast in diesem Zusammenhang einmal feststellt (an Overbeck 2. 3. 99; zitiert bei Bernoulli I, S. 53). Umgekehrt wirkte auf N. (der sich als Abkommling „polnischer Edelleute“ fühlte und von da her noch „das liberum veto“ im Leibe zu haben vermeinte [Ecce h.: Warum ich so weise bin, Aph. 3]) B. als ein – vergleichsweise – „romanischer“ Typ, der als solcher (wie die Schwester in ihrer Erläuterung zum Briefwechsel [III, S. 167] mitteilt) einen stark „mildernden“ Einfluß auf N. ausübte. – Im übrigen lag N.s ganzer Art des „liberum veto“ in der Tat mehr als das preußische »Ich dien!«. Preisen zwar kann er wohl, als Korrelat des „Befehlens“, auch das „Gehorchen“ (Wille z. M. [WW. XVI, S. 312 f.], Aph. 912); aber er selbst – ? „Gehorchen? Nein!“ heißt es in dem Gedicht »Der Einsame«. „Verhaßt ist mirs schon, selber mich zu führen!“ Und in dem andern Gedicht »Der Einriedler spricht«: „Und dienen will ich nun und nie“ (Gedichte u. Sprüche, ed. Elis. Forster-N. 1916, S. 85, 117).

42. 43. an Gersdorff, Juli 66. N.s Empfinden ist hier ein ganz ähnliches wie im Falle Napoleon: „Das Genie soll Herr sein, der blödsinnige »Fürst« von ehemals erschien als Karikatur“ (Nachlaß, Umwertungszeit; Werke [Naumann] XIV, S. 79).

44. Stets empfand N., wie Br. Bauer (Z. Orientier. ub. d. Bismarck'sche Ära, 1880, S. 287 f.) es ausdrückte, die „Beengtheit“ von Treitschkes „partikularistischen Ekstasen“ (vgl. auch Jens. v. G. u. B., Aph. 251; Ecce h.: Die Unztgem., Aph. 1). Denn für den »guten Europäer« N. sind „bloß national“ bedingte Perspektiven auch „bloß lokal“ bedingte (Ecce h.: Warum ich so weise bin, 3), ist nationalstaatliche Politik nur „kleine“ Politik zur „Verewigung der Kleinstaaterie Europas“ (Fröhl. Wiss., 377). Und während Treitschke – schon 1864 („Die Märchenwelt des Partikularismus“ [„Hist. u. polit. Aufsätze“⁵ II, S. 81 ff., bes. 89 ff.]) – die Lehre vom Zusammenhang staatlicher Machtentfaltung und kultureller, insbesondere künstlerischer Entwicklung vertrat, begann N. schon die I. Unztgem. (1873) mit der Erklärung: „Ein großer Sieg ist eine große Gefahr“, nämlich für die geistige Kultur. Dementsprechend sah er auch (1875) in dem „zu großen“ politischen „Erfolg“ der Griechen in den Perserkriegen „das nationale Unglück“ (Wissensch. u. Weisheit im Kampfe [WW. X, S. 226 f.]: „das tyrannische Gefühl, ganz Hellas zu beherrschen“ führte dahin, daß auch auf geistig-kulturellem Gebiet

„eine Menge Kräfte unterdrückt“ wurden); vgl. dazu auch ebd., 228 (über die durch die Perserkriege aufgekommenen „zentralisierenden Tendenzen“), 230 (über „den politischen Furor seit den Perserkriegen“ und dessen ungünstige Folgen für die Kultur), sowie IX, 69 (Nachlaß, 1870): „Das Griechentum muß nach den Perserkriegen zugrunde gehen, weil das Grundlelement, der Kleinstaat, der sich im Ringkampf mit den anderen betätigte, bei jenem Kriege überwunden worden“ war. N. berührt sich hier weitgehend mit B (vgl. GA. XI, 211 cf. 190; 264 f.). Auch er hebt den „stürmischen und unheimlichen“, den „gewaltsam übereilten und gefährlichen“ Charakter der politischen Geschichte der Griechen hervor (Mschl. Allz. I, Aph. 261). – Über Treitschke und N. persönlich: Bernoulli I, 81 f.

45. Wille zur Macht (Brahm), Aph. 364 Die „disciplina voluntatis“, heißt es in einem anderen Aphorismus des «Willens zur Macht», bedeutet die „Entwicklung der Willenskraft“. – 46. ebd., 75 geg. Ende. – „Das Wesentliche“ ist, „daß lange und in Einer Richtung gehorcht werde“ (Jenseits von Gut und Böse, 188) „So wie der Soldat exerziert, so sollte der Mensch handeln lernen“, – „der dazu gehörige Glaube wird sich schon einstellen.“ Das Organisieren ist Ns (wie das Organische Bs) Antithese gegen die moderne Desorganisiertheit. Die Gefahr einer zu weit getriebenen Bewußtheit, eines Übermaßes der Reflexion, das alle «Naivität» aufhebt, sieht auch B. als Verfallszeichen einer «Spatzeit», Ns aktivistischer Voluntarismus «preußischer» Prägung mochte eine neue „Vollkommenheit“ – einexerzieren. – 47. Wille z. M. (Brahm), 498. – 48. 49. ebd., 500. – 50. ebd., 499. Auch hier geht Ns Ja – zu der «starken» Art, zu einer auf «Befehlen und Gehorchen» gestellten Ordnung, zum «Preußentum» a.l.o. – auf ein N i i zurück. auf das Nein zu irgendeiner Form der «Décadence». Dahin gehört für ihn der „Liberalismus“: als „der eigentliche Gegner jeder tieferen Philosophie und Kunstbetrachtung“, als eine „eigentlich kulturwidrige Doktrin“, welche „dem Genius“ im Wege steht. Und in der Erledigung dieses Liberalismus erblickt er die kulturelle «Mission» Preußens, indem an dessen „Macht“ jener „zu Grunde gehen“ werde (Ursprüngl. geplante Vorrede zur «Geb. d. Trag.» vom 22. 2. 71). Freilich muß N. dabei doch wohl das Gefühl gehabt haben, daß er den Teufel mit Beelzebub austreiben wollte, denn am 24. 11. 70 bereits hatte er an Rohde geschrieben: „Sieh doch zu, daß Du aus dem fatalen, kulturwidrigen Preußen herauskommst!“ Seine Stellung zu Preußen zeigt also die für N überhaupt typische Gespaltenheit. – 51. als Redaktor der konservativen „Basler Zeitung“ 1844–45. – 52. B.-GA. VII, S. 155. – 53. ebd., 422. – 54. Ludw. v. Gerlach, D. Annexionen u. d. Norddt. Bund (1866). – 55. Bischof Frh. v. Ketteler, Deutschland nach dem Kriege von 1866 (1867). – 56. Das Jahr 1866 machte auf B. einen Eindruck ähnlich wie etwa auf seinen Freund und Universitätskollegen Schonheim (beruhmt als der Erfinder der Schießbaumwolle): der hatte bis 1865 viel am Karlsruher Hofe verkehrt, seit 66 aber lehnte er grundsätzlich alle Einladungen dahin ab (G. Kahlbaum, im «Basler Jahrb.» 1900, S. 225 f.). – 57. Sehr charakteristisch in dieser Hinsicht sind Bs wiederkehrende Besorgnisse um den Bestand der Monarchie in Italien. Wenn er dort offen republikanische Reden führen hört, können ihm, der doch selbst Bürger einer Republik ist, „die Haare zu Berge stehen“ (an Alioth 4. 8. 78), und er bedauert „das unglückliche Königspaar“, wenn es eine Carducci'sche Festrede über sich ergehen lassen muß, „stinkend von Fortschritt und Kulturkampf“ (an Preen 16. 6. 88). – Freilich: „Man wird eben nicht sicherer,

wenn man seinesgleichen verjagt und die Lander erbt!“ (an Preen 9. 12. 78). — Über sozialistische Unterwühlung alles Bestehenden und liberal-optimistisches System des «laissez faire». an Alioth 15. 8. und 25. 8. 78 — 58. vgl. an Preen 2. 7. 71. — 59. GA. VII, 155 f — 60. ebd., 286 — So optiert B. auch schon in den Jahren der revolutionären Gärung vor 48 für „preußische Garnisonen“ gegen „kommunistische Knoten“ (an Kinkel 19. 4. 45) ganz im Sinne Schopenhauers und dessen bekannten Testaments. — 61. Vgl. Meinecke, Weltburgert. u. Nationalstaat, I Buch, 10. Kap. — 62. GA. VII, 302 — 63. ebd., 151 — 64. vgl. GA. VIII, S. XXXIII; auch: an Preen 16. 6. 88 (oben A 57) — 64a. Wobei die Begriffe «antinationalistisch» und «antinational» im Falle N s nicht zu trennen sind. Ist es für ihn doch ein „Irrwahn, daß das Volk . . . «Selbstzweck» sein solle“ (Nachlaß, 1870/71: WW. IX, 140 f) und nicht bloß „der Umschweif der Natur, um zu sechs, sieben großen Männern zu kommen“ (Jens v. G. u. B., Aph. 126) — 65. Frohl. Wiss., Aph. 357 a. E., Gotzend. Was d. Dtschn abgeht, 1. — „Die sozialistische und die nationale“ Richtung findet N. „einander würdig“, beides sind auf „Massenwirkung“ eingestellte Bewegungen, die daher Alle „in Reih und Glied stellen“ wollen, also individualitätsfeindlich sind (Mschl. Allz. I, 480) — 66. 67. Frohl. Wiss., 377. — 68. Jens. v. G. u. B., 251. Diesen «kulturwidrigen» Nationalismus, zu dem Bismarck die Deutschen erzogen hat, ja auch Bismarcks eigenes Gebaren als «Redner» des neuen Reichs, kann N. nur „mit Widerwollen“ „ertragen“ (Frohl. Wiss., 104 a. E.). Der „gute Europaer“ gesteht einer nur im „nationalen“ Rahmen „großen Politik“ („groß“ in Anführungszeichen — im Gegensatz zu einer «europäischen» wie der Napoleons) das Prädikat wirklicher «Große» nicht zu, weil ihr „der große Gedanke“ fehlt. Nur „die Massen“ — die liegen, wie „vor allem Massenhaften“, so auch vor „einem Ungeheuer von Reich und Macht“, wie es die Bismarcksche Schöpfung ist, „auf dem Bauche“. So gilt Bismarck als „groß“ diesem „Zeitalter der Massen“ (Jens. v. G. u. B., 241). Denn «Masse» sind die Art Menschen, welche „vor jeder Willenskraft, die befiehlt, in den Staub fallen“ (Wille z. M. [Großoktavausg. XVI, S. 194], Aph. 750). — 69. B.-GA. VII, 187 — 70. So kritisiert B. in der «Griech. Kultur» den Utopismus Platos und seiner Schule, den utopischen Kosmopolitismus der Stoa usw. — 71. vgl. Ecce h. Warum ich so klug bin, Aph. 4: „Heine und ich.“ Die Juden haben jedenfalls „Geist“ (Wille z. M. [WW XVI, S. 281], Aph. 864). — 72. an B. 6. 1. 89. — 73. Jens v. G. u. B., 251. Wenn N.s Urteil über die Juden immerhin verschiedene Akzentsetzungen und Nuancen aufweist und insoweit bis zu einem gewissen Grade kontrovers bleiben mag, — völlig eindeutig ist sein (konstant scharf ablehnendes) Urteil über die Antisemiten. — 74. wie A. 72. — 75. Geneal. d. Mor., 1. Abh., 7. 8 a. E., cf. 16. — 76. ebd., 3. Abh., 22; Wille z. M. (Brahn), 233. — 77. Morgenr., 205. — 78. B. an Preen 2. 1. 80, 25. 12. 82. — 79. Dieses Eingenommensein N s für Judentum und preußisches Offizierstum findet seinen Ausdruck in der Anempfehlung einer Kreuzung von märkischem Adel und jüdischer Intelligenz zum Zwecke der „Zucht einer neuen über Europa regierenden Kaste“ (Jens. v. G. u. B., Aph. 251 a. E.); vgl. ob Anm. 17 und 41. Da N. also gar nicht für «reine» Rasse (im biologischen Sinne) ist, so ist ein «Antisemitismus» bei ihm von vornherein unmöglich. Für eine Kreuzung deutschen und jüdischen Blutes hatte auch Bismarck manches übrig (vgl. die Belege bei O. Jöhlinger, Bismarck u. d. Juden [1921], 27, 185 f.; vornehmlich nach Moritz Busch). — 80. Wille z. M. (Brahn), Aph. 498. — 81. ebd., 499 — 82. B. an Preen 27. 9. 70. — 83. an Mutter und Schwester 30. 12. 70. „Möge vor allem

die staatliche Machtentfaltung Deutschlands nicht mit zu erheblichen Opfern der Kultur erkaufte werden!“ schreibt N. gleichzeitig an Rohde. (Vgl. auch ob. A. 50 a. E.), „Die Zukunft unserer deutschen Kultur scheint mir mehr als je gefährdet“ (an Mutter u. Schw. 12. 12. 70). Ganz entsprechend B.s Voraussichten (im Sylvesterbrief an Friedr. v. Preen): „Was den Menschen vor Juli 1870 erfreute und interessierte, davon wird ihn 1871 ganz unendlich vieles nicht mehr berühren . . . O wie vieles, das den Gebildeten lieb gewesen, werden sie als geistigen «Luxus» über Bord werfen müssen! und wie eigentümlich anders, als wir sind, wird das neue Geschlecht emporwachsen.“ „O wie werden den gelehrten Herren, die jetzt diesem Preußentum zjubeln, wie werden ihnen einst die Augen aufgehen, wenn sie sehen müssen, welche Geistesverödung Deutschlands von 1870 an datiert!“ hatte er gesprächsweise schon vorher (am 1. 12. 70 zu A. v. Salis) geäußert (s. Basler Jahrb. 1918, S. 285). — 84. an Gersdorff 7. 11. 70 — 85. an Mutter und Schwester 30. 12. 70. — 86. Jens v. G. u. B., Aph. 244. — 87. Götzend.: Was d. Dtschn. abgeht, 1. Bereits 1872 schrieb selbst Treitschke — im Gegensatz zu seinem Urteil von 1864 (vgl. ob. A. 44) —: „Heute scheint es oft, als ob der Lärm der Waffen ein Geschlecht von Banausen herangezogen, das Verständnis für Kunst und Wissenschaft ganz erstickt habe“ (Zehn Jahre deutscher Kämpfe [1874], S. 385). Und Fontane 1878: „Eine grenzenlose Fadheit und Flachheit gahnt einem überall entgegen, und der gebildete Durchschnittsmensch macht einen unsagbar tristen Eindruck.“ — 88. Götzend.: a. a. O., 4 a. E.

89. Mschl. Allz. II 2, 220, cf. 218. — Wenn N. in gewissen Augenblicken (vgl. ob. A. 50) meint, in Preußen eine „produktive politische Macht“ sehen zu dürfen, die bestimmt sei, „dem Genius die Bahn zu bereiten“ (urspr. geplant. Vorw. z. «Geb. d. Trag.»), so geschieht das wohl in einer Aufwallung, welche an die „fritzische“ Gesinnung des jungen Goethe erinnert. Aber dem „Segen des Kampfes“ steht nun der — im nationalen «Reich» verkörperte — Unsegen der Einheit gegenüber, mit der stets die möglichste «Gleichheit» zusammengehört: „Eine Nation, als eine sichtbare mechanische Einheit, mit gloriosem Regierungsapparat und militärischem Prunk ausgestattet sehen zu wollen“, ist ein „ungeschicktes Wunschen“ (D. griech. Staat). Ein solcher Zustand ist alles andere als der «Erzeugung des Genius» günstig: und daher „eine barbarische Rohheit“ gegenüber einem Typ wie dem des alten griechischen Stadtstaats, in dessen „Beschränkung“ „sich der Genius zeigt, der auf Massen nichts gibt, sondern am Kleinen mehr erfährt, als Barbaren an Großem“ (Nachlaß, 1870/71: WW. IX, S. 260). Dem Bismarckreich nimmt N. vor allem die Verbindung mit dem demokratischen Prinzip des allgemeinen gleichen Stimmrechts übel (Wille z. M.); diesem falschen Prinzip gegenüber hat er „die Rangordnung wiederherzustellen“ (ed. Brahn, 544). Gegen die „uniformierte Staatskultur“, gegen die der Kunstlermensch in ihm rebelliert, hält er 1871/72 die Vorträge „ub. d. Zuk. uns. Bildgsanst.“.

90. B.-GA. VII, S. 190f.

XI.

1. Wille z. M. (Brahn), Aph. 154. — 2. ebd., 155. — 3. Götzend.: Streifz., 37. — 4. Üb. d. Zuk. uns. Bildgsanst., 3. Vortr. — 5. Wille z. M. (Brahn), 547. — 6. ebd., 556. — 7. ebd., 547, 638. — 8. ebd., 638. — 9. an Overbeck 22. 12. 88. — 10. Wille z. M. (Brahn), 157. — 11. ebd., 556. — 12. ebd., 151. — 13. ebd., 155. — 14. ebd., 156, 550 f. — 15. ebd., 479 ff. — 16. ebd., 185. — 17. ebd., 95. — 18. ebd., 75. — 19. ebd., 151. —

20. ebd., 149. — 21. ebd., 146. — 22. ebd., 545 — 23. ebd., 574, 631. Vgl. Nachlaß, 1886 (WW., Naumann, XIII, S. 353): gegen „englische Schemata“ und eine „amerikanische Zukunft“. — 24. Wille z. M. (Brahn), Aph. 92, 95–97. — 25. ebd., 545. Für den späteren, den antihumanistischen N. ist ja in zunehmendem Maße der «starke» Mensch als solcher das Ideal geworden an Stelle des «gebildeten», d. h. kulturvollen Menschen. Der vom Boden der «Kultur» aus jede «Barbarei» ablehnende Standpunkt Goethes und Burckhardts, den der jüngere N. noch teilte, ist hier verlassen. — 26. Wille z. M. (Brahn), 640. — 27. 28. ebd., 560. — 29. ebd., 559. — 30. Aus diesen erst — so sieht N. die Zukunft — kann „eine herrschaftliche Rasse emporwachsen“ (ebd., 640). — Statt von „Rasse“ spricht N. auch (Jens. v. G. u. B., 221 a. E.) von einer „Kaste“, die „gezüchtet“ werden soll, um „Europa zu regieren“; doch ist das, worauf es eigentlich ankommt, immer „die Personalsouveränität“ (Wille z. M., 463 a. E.). — 31. Frohl. Wiss., 362. — 32. Wille z. M., 65 f. Eine überkultivierte „und daher notwendig matte Menschheit, wie die der jetzigen Europaer“, „bedarf“ „der größten und furchtbarsten Kriege — also zeitweiliger Rückfälle in die Barbarei“ — zu ihrer Regeneration (Möschl. Allz. I, 477 a. E.). — 33. Wille z. M., 64 a. E. — 34. ebd., 65. Gegenüber „der jetzigen Zivilisation und Großstadtbildung“ (der auch B. todesfeind ist) „begrüßt“ N. alles der *Décadence* Entgegenwirkende. Das aber heißt für ihn: alles „Männlichere, Kriegerische“. Und dies wiederum bedeutet: „gefährlich leben“, — „sicher im Befehlen und gleich bereit, wo es gilt, zu gehorchen“ (Frohl. Wiss., 283). — Den Ausdruck „*prédilection d'artiste*“ gebrauchte der spätere Aug. Wih. Schlegel zur Bezeichnung der romantischen Vorliebe für den Katholizismus (vgl. zu diesem Thema des Verf.s Aufsatz in der Monatschrift „Hochland“ 1925).

35. Sperrung im Original. — Die Antithetik gegen die liberale, englisch-amerikanische Zivilisation (s. ob. A. 23) — vgl. auch (Nachlaß, 1882 ff.) Werke XIII, S. 352: „Ich sehe mehr Hang zur Größe in den Gefühlen der russischen Nihilisten als in denen der englischen Utilitarier“ — führt zur Option für „Rußland“ (Nachlaß, 1886 [WW. XIII, S. 353 f.]): „ein unbedingtes Zusammengehen“ und „ein neues, gemeinsames Programm“ wird, mit Unterstreichung der «Gemeinsamkeit», gefordert. Die „Nähe der Barbarei“ wird dabei positiv gesehen: N. erwartet von ihr ein „Erwachen der Künste“ (WW. XI, 375; Nachlaß, 1880/81). Hier sieht er „Zukunft wachsen“, aber nicht mehr im „Westen“ (Gotzend.: Streifz., Aph. 39): ebenso wie nachher Spengler. „Im jetzigen Frankreich“ sei die „Krankheit des Willens“ am weitesten fortgeschritten — weil es die älteste Kultur in Europa besitzt; „sie verschwindet in dem Maße, als «der Barbar» noch — oder wieder — . . . sein Recht geltend macht.“ So ist „die Kraft zu wollen . . . stärker schon in Deutschland, . . . aber am allerstärksten“ in dem schon — oder noch — halbasiatischen Rußland: von vorbildlicher Gesundheit, wenn auch eine höchst bedrohliche Gefahr für „Europa“ (Jens. v. G. u. B., 208). Positiv erscheint N. die Haltung der „härteren“, der „Barbarenrassen“, von denen „wir Nordländer“ stammen, vor allem, weil «wir» nicht — wie die „katholischen“ Franzosen — wesensmäßig zum Christentum neigen, sondern vielmehr dazu, gegen dieses zu «protestieren» (ebd., 48). Es ist sehr charakteristisch, daß N. hier — wo es gegen das Christentum geht — im «Winton» von „uns Nordländern“ spricht und sich gegen das „Undeutsche“ wendet (vgl. schon die «Geb. d. Trag.», Abschn. 23 geg. Ende), während er sich sonst im Antideutschtum nicht genügen kann (s. ob. Kap. XXIII).

36. Wille z. M. (Brahn), Aph. 65. — 37. ebd., 66. „Die allgemeine Militärflicht“

ist schon heute das sonderbare Gegengift (sic) gegen die Weichlichkeit der demokratischen Ideen“ (Nachlaß, 1886; WW. [Naumann] XIII, S. 358. Vgl. aber auch ob. Kap. X, Anm. 29 b. — 38. Wille z. M. (Brahn), Aph. 495. Dies die Lösung der (vgl. schon «Mschl. Allz.») demokratisch verfahrenen Arbeiterfrage. — 39. Wille z. M., 496. — 40. ebd., 497. — 41. ebd., 63. — 42. Sperrg. im Orig. — 43. ebd. Schon Goethe (an Zelter 7. 6. 25) diagnostizierte das 19. Jhdt. als „eigentlich“ für „leicht fassende, praktische“, wenngleich „nicht zum Hochsten begabte“ Menschen geschaffen, — N. sieht diese Art Menschen im 20. Jhdt. «Instrument» in der Hand eines «Starken» werden. — 44. Wille z. M. (Brahn), 672. — 45. B.-GA. VII, S. 191. Wobei „die Zeit sehr geneigt ist, sich zeitweise durch Abenteuer und Phantasten imponieren zu lassen“ (ebd.; bei dem Abenteuerertyp denkt B. wohl an Napoleon III.). — 46. GA. VII, 147. Eine „Ära“ von Kriegen sieht B. (schon im Sylvesterbrief 1870 an Preen) voraus, bis dahin (heißt es ein Jahr später an Preen 23. 12. 71) handle es sich nur um „einen sehr unsicheren Waffenstillstand“. — 47. an Preen 26. 4. 72. — 48. an Alioth 21. 3. 85. — 49. an Preen 1. 5. 81, an Alioth 19. 11. 81.

50. an Preen 24. 7. 89. Vgl. schon die frühen Andeutungen: an Gottfr. Kinkel 19. 4. 45 („künftige Gewaltherrschaft“) und an Herm. Schauenburg, Sept. 49 („immer schroffer werdender Despotismus“ als Ablosung der demokratisch-sozialistischen Tendenzen), dann bes.: an Preen 1. 5. 81, 13. 4. 82, auch: an Alioth 12. 3. 83, — Keineswegs war also, wie Bäumler (Studien z. dt. Geistesgesch., 282) meint, N. „der Einzige seines Zeitalters . . .“, der den Boden vorher erzittern gefühlt hat und die Katastrophe hat kommen sehen“ (s. auch ebd., 247: „Er sah die Risse im Fundament, er sah den scheinbar festen Bau dieser Welt wanken, als noch niemand etwas ahnte, mit Ausnahme des Russen Dostojewskij“). Nur ein un- und antibürgerlicher Mensch, meint Bäumler (245), sei dazu fähig gewesen; denn „Bürger“, so definiert er, „ist der Mensch, der dieses Erzittern (des ganzen Daseins mit all seinen Einrichtungen) nicht merkt, der die Zeichen des Unterganges (einer Epoche) nicht sieht“. Aber dieses Bild des «Bürgers» als des Menschen, der das, was er „befürchtet“, auch nicht „sieht“, ist nur ein Zerrbild. B. war ein bürgerlicher Mensch und zugleich ein sehender. Hatte schon Goethe den Umbruch der „Epoche“ mit erstaunlicher Klarheit vorausgeschaut — den Weg aus der «Kultur» in die vom Kapital, vom Verkehr und von der Maschine beherrschte «Zivilisation» (ob. K. IX, A. 19) —, so sah B. nun das nächste Stadium voraus. Nur suchte er — der Gefahr, dabei „unterzugehen“, sich wohl bewußt, also bewußt «unzeitgemäß» — zu „retten“ (an H. Schauenburg 5. 3. 46), statt — sehr „zeitgemäß“ — noch zu „stoßen“ (Zarath. III: V. alten u. neuen Tafeln, 20). Vgl. ob. S. 198.

51. an Pastor 23. 1. 96.

XII.

1. noch: Gotzend., Was ich den Alten verdanke, Aph. 4. — 2. an Rohde, Mitte Febr. 72; vgl. auch schon: an Rohde, Dez. 71, sowie: an Gersdorff 1. 5. 72: „Das Sommerkolleg von B. wird etwas Einziges; es entgeht Dir viel, daß Du es nicht erleben kannst.“ — 3. N. an Ritschl 30. 1. 72.

4. N. an Rohde, Mitte Febr. 72. — Die Bedeutung des „schöpferischen Blicks“ bei der philologischen Betrachtung (Nachlaß, 1869; Werke [Naumann] IX, S. 30) faßt N. derart subjektivistisch, daß er die „historische“ Einstellung — als „degradierend“, als

Gegensatz „des Bildenden“ – geradezu ausschließt. „Meine Art, Historisches zu berichten, ist eigentlich, eigene Erlebnisse bei Gelegenheit (!) vergangener Zeiten und Menschen zu erzählen“, sagt eine Nachlaßnotiz (1875 ff; WW. XI, S. 114). N. ist individueller «Okkasionalist» (vgl. R. Lindemann, im „Hochld.“ XXII II [1925], S. 646 f) auch der Geschichte gegenüber, – Romantiker auch darin, daß er in der Geschichte irgendeine «Ferne» sucht, geeignet zur «Stilisierung», – und auch dann, wenn er vielleicht „Aufschlüsse zu erteilen glaubte“ über die «Seele» vergangener Kulturen (cf. Klages, D. psychol. Errung., 10). Spengler freilich sieht in N. eine Art Vorläufer (a. a. O., 112, 116, 118 ff.), er nimmt auch die «Geb. d. Tr.» historisch (118 f) Aber selbstlose Einfühlung war nicht N.s Sache. Vgl. auch ob. K. III, A. 41. „So viele Züge aus dem antiken Mythos anklingen mögen, es ist bei N. nicht ein Verstehen dieses Mythos beabsichtigt oder bewirkt; sondern es handelt sich um die bewußte Wahl eines Symbols, das ihm für sein eigenes Philosophieren brauchbar erscheint. Darum ist bei ihm Dionysos etwas schlechterhin Anderes als der alte Mythos“ (Jaspers, S. 330 f.). Vgl. Jens. v. G. u. B., Aph. 295. „Schon daß Dionysos ein Philosoph ist, und daß also auch Gotter philosophieren, scheint mir eine Neuigkeit, welche nicht unverfänglich ist.“ Die «Geb. d. Tr.», deren Hauptanliegen der Entwurf einer ästhetischen Weltanschauung ist, philosophiert über Kulturenrenewierung, und dies in der Form „einer philosophischen Dichtung“ (A. Riehl, Fr. N. [1897], S. 51), ist also nicht philologisch zu nehmen. „Um das empirische Anschauen war es ihm nicht zu tun“, wenn er „mit wagendem Übermut ein neues und kühnes Gefühl vom Altertum“ aus sich herausstellte (Bäumler, Studien, 228). So ist denn die „Geb. d. Tr.“ „ein Spiegel mehr der Neuromantik als des Hellenentums“ (H. Cysarz, V. Schiller zu N. [1928], 343). N.s eigenes späteres Urteil ging dahin, er habe sich „das grandiose griechische Problem . . . durch Einmischung der modernsten Dinge verdorben“ (Vers. e. Selbstkritik [1886], Abschn. 6). Die von ihm gegebene Lösung jenes Problems ist „konstruiert“ (Baumler, a. a. O., 255). Daß der Philologe N., „von seinen philosophischen Voraussetzungen fortgerissen“, das Historische vernachlässigte, stellte bereits Wilamowitz in der Flugschrift „Zukunftsphilologie“ fest. Vgl. ferner die Rede von Herm. Diels „Romantik u. Wissensch.“ in den Sitzsber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1902, S. 25 ff. Vgl. auch ob. K. III, A. 41. Treffend urteilt Egon Kirschner (D. Einfl. d. Antike auf d. Entwickl. d. staatsphilos. Denkens Fr. N.s [Bonner Diss. 1934], S. 80), daß bei allem, was N. über die Antike sagt, die Maßstäbe „weniger aus der Antike gewonnen als auf sie angewandt“ sind. Insbesondere ist es auch eine „Idealkultur“ – diejenige nämlich, „die er erhofft“ –, die er in die Vorklassik „hineinsieht“, „um sich die Illusion ihrer Realisierungsmöglichkeit zu sichern“; daß seine Deutungen, an denen die dichterische Phantasie nicht unerheblichen Anteil hatte, „historischer Kritik standhalten“ sollten, darauf „hat er selbst wohl kaum Wert gelegt“ – im Falle der philosophischen Überwindung des Pessimismus so wenig wie bei dem «dionysischen» Problem: die ästhetische Kultur, die ästhetische Metaphysik, beides ist Flucht in einen Traum, den Traum eines „Reiches der Zukunft“, wie Zarathustra es dann „verkundet“ (Hs. Schneider, a. a. O., 47, 61). Auf der andern Seite: Sokrates und Plato. Wie wenig er sie kannte, gesteht N. selbst (an Overbeck 22. 10. 83). Das Bild, das er von ihnen gibt, ist ein „Mythos“: historisch „nicht haltbar“, aber historisch auch „nicht gemeint“ (K. Hildebrandt, N. als Richter, 68 f.; vgl. auch: Hildebrandt, N.s Wettkampf mit Sokr. u. Plato, Kap. 1: Sokr. [Marburger Diss. 1922]). Dabei kann ein solcher subjektiver «Mythos» ausgesprochen „gehasst“ sein

(wie auch Hildebrandt nicht bestreitet) und zu einer „gigantischen Karikatur“ werden (S. 32). Doch auch wo N. große Namen verherrlicht, spürt man kaum „eine starke Bezauberung durch die wirkliche Gestalt“, weil seine Ichbezogenheit „wohl für keine noch so hohe erreichte Verwirklichung menschlichen Daseins“ die genügende „Ehrfurcht und . . . Liebe“ aufzubringen imstande war: immer spürt man nur N.s „Sehnsucht nach jeder Art von Größe . . .“, eine Sehnsucht in die Ferne und die Zukunft“ (Ernst Gundolf, N. als Richter, 41 f.). Auch der «Übermensch» ist ja nur das Traumbild der Sehnsucht (ebd., 52) eines, der „mehr in der Romantik als in der Wirklichkeit“ lebte (K. Hildebrandt, ebd. 76). Typisch romantisch ist denn auch das ganze Verhältnis zur Geschichte: „Für uns gilt nur der ästhetische Maßstab einer . . . erregenden Geschichtsmalerei“ (Philosophenbuch: WW. X, 121), welche, als ein „Kunstwerk“, „Instinkte erhalten oder sogar wecken“ kann (II. Untztg., Abschn. 7). „Historisches Denken“ aber (wie Wölffl. Schlegel, N.s Geschichtsauffassg. [Diss. Braunschweig 1937], S. 29, es N. zuschreibt) ist das nicht. Die II. Untztg. (Abschn. 8) nennt die griechische Bildung gerade „deswegen unsaglich reich und lebensvoll“, weil sie „wesentlich unhistorisch“ war. Die antike Kultur ahistorisch – das wird dann eine These Spenglers.

5. wie Anm. 1. Diese (dann von der Schwester gern weitergetragene und noch neuesten bei Steding [a. a. O., S. 470] wieder auftretende Behauptung ist – eben auch für das Vorlesungs-Manuskript – erwiesenermaßen unzutreffend (F. Stahelin, B.-GA. VIII, Einl.) – 5 a. Spuren N.s (die spärlich genug sind) findet man höchstens GA. X, S. 192, und XI, S. 159, dazu ein paar Zitate in Anmerkungen (X, 193, A. 113 f.; 228, A. 197). Von „einem sehr starken gegenseitigen (!) Einfluß“ in der Auffassung der griechischen Kultur (Elis. Forster-N., in der Erläuterung zum Briefwechsel [III, 175]) kann keinerlei Rede sein. Wenn B. «versichert», „wieviel“ er gerade von N. darin „gelernt“ habe (s. ebd., 176), so war das echt B.sche Höflichkeit (zumal einer Dame gegenüber) in Verbindung mit ebenso echt B.scher Bescheidenheit. Dies auch gegen Andler (N. u. B. [1926], 48 f., 115, 132 f.); Übereinstimmung und Zitieren beweist noch keine Abhängigkeit. Richtig: Rehm, J. B. (1930), 244 f. „Nicht stark genug“ zu betonen ist dagegen B.s Einfluß auf N. (s. ebd., 186 ff., 246 ff.; Jöel, B. als Geschichtsphilos., 133 f., E. Kirchner, a. a. O., 8 f., 11 f., 14, 20, 22, 28, 51 f.). L. v. Scheffler (a. a. O., 31) empfand schon als Student und als Hörer der beiden „die Abhängigkeit N.s von B.“. Auch N. selbst bekannte im Gespräch (mit Seb. Hausmann, a. a. O.), wie „viele Anregungen und Belehrungen“ er B. verdanke. — 6. Homer u. d. klass. Philol. — 7. Auch für N. ist die griechische Kultur „klassisch“, weil „vorbildlich“ in ihrer „Vollkommenheit im „Natürlichen und Menschlichen“ (II. Untztg., Abschn. 8; III. Untztg., 8 geg. Ende; Wir Philol.: WW. X, S. 409, 413). Der Grieche ist der Mensch, der es bisher „am weitesten brachte“, „der bisher höchst geartete Typus Mensch“ (Nachlaß, 1882 ff.: WW. XIII, S. 363; Wille z. M. [XV, S. 445], Aph. 419). Als „das einzig geniale Volk der Weltgeschichte“ (Wir Philol.: WW. X, S. 390, cf. 388) sind die Griechen die „Vorbilder aller kommenden Kulturvölker“, „unsere Vorbilder“ vor allem, „unsere leuchtenden Führer“ (Geb. d. Tr., Abschn. 23; II. Untztg., 8). In besonderer Zuspitzung nennt N. die Griechen auch „das aristokratische Genie unter den Völkern“ (Wir Philol.: WW. X, S. 392), wobei die Spitze sich gegen das («unvornehmen») Christentum richtet. Dergleichen freilich ist B. fremd, doch „die Einsicht in die moderne Verkehrtheit“ (Wir Philol.: WW. X, S. 351) hatte auch B. als „den richtigen Ausgangspunkt“ für die Wertung der Antike gelten lassen. — 8. Geb. d. Trag., Abschn. 13. Dem gleicht

Verdikt wie Sokrates – wegen Zerstörung der griechischen Instinktsicherheit – verfällt auch Euripides. Das alles ist typische Romantik. Den Gegensatz der «klassischen» Haltung vertritt auch hier Goethe, welcher die Größe des Euripides mit starken Worten anerkennt („... Und haben denn alle Nationen seit ihm einen Dramatiker gehabt, der nur wert wäre, ihm die Pantoffeln zu reichen?“). — 9. Mschl. Allz. II 1, Aph. 218. — 10. Der nationale Ruhm, den die Perserkriege bedeuteten, tritt bei beiden ganz zurück hinter den von B. (s. GA. XI, S. 211, 264) wie von N. (s. ob. Kap. X, Anm. 44) hervorgehobenen ungünstigen Folgeerscheinungen, welche die Perserkriege in gesellschaftlicher und kultureller Hinsicht zeitigten. Andererseits bedeutet Chäronea – also der Verlust der nationalen Unabhängigkeit und der republikanischen Freiheit – keine entscheidende Zäsur, weil die Kulturentwicklung weitergeht (s. B.-GA. IX, S. 343 f.). N. beklagt „das politische Unterliegen Griechenlands“ nur deshalb, weil es „die gräßliche Theorie aufgebracht hat, daß man die Kultur nur pflegen könne, wenn man zugleich bis an die Zähne bewaffnet und mit Fausthandschuhen angetan sei“ (Wir Philol.; Werke [Naumann] X, S. 392). — 11. ebd., S. 365. — 12. B.-GA. XI, 398 f. – neben dem negativen Urteil (XI, 375–377). — 13. Ganz im Sinne B.s urteilt Werner Jaeger, wenn er – im Gegensatz zu N.s „romantischen Verabsolutierungen der Frühzeit“ des Griechentums – betont, welch „zwiespältigen“ Eindruck von „der Entwicklung des Geistes“ der Betrachter notwendig empfangen müsse, da diese Entwicklung immer einen schmerzlichen „Verlust“ in sich schließe und doch Kräfte zur Reife bringe, die wir nicht missen mochten: – „ja wir wissen nur zu gut, daß wir nur unter ihrer Voraussetzung das Frühere so ungehemmt zu bewundern ... fähig sind“ (Paideia, 85).

XIII

1. Homer u. d. klass. Philologie, Morgenl., Aph. 169; Fröhl. Wiss., 82. — 2. B.-GA. IX, S. 315; vgl. dazu XI, 221 (üb. Perikles). — 3. Homer u. d. klass. Philol. Griechisches Maß und asiatische Maßlosigkeit werden auch von N. einander gegenübergestellt (Wille z. M. [WW. XVI, S. 388], Aph. 1050; s. auch Mschl. Allz. II 1, Aph. 230). — 4. B.-GA. XI, 6 f.; vgl. VIII, 75, IX, 383 f., XI, 288. — W. E. Muhlmann (Arch. f. Kulturg. 1934) gibt eine Zusammenstellung dessen, was B. zum Thema «Rasse» sagt. Biologische Gesichtspunkte liegen B. sogar sehr nahe. Aber es gibt bei ihm keine dogmatische Theorie; auch darin ist er «Historiker». — 5. Homers Wettkampf (1872). — 6. ebd., geg. Ende. Vgl. noch: Nachlaß, 1882 ff. (WW. XIV, S. 113): „Die Freien, Mußigen erfanden den Wettkampf als die immer wachsende Verfeinerung jenes Machtäußerungsbedürfnisses.“ — 7. B.-GA. XI, 93. — 8. GA. VIII, 162 ff. — Der spätere N. dagegen läßt keinerlei «Gesetz» gelten, „das dem Kampfe Regeln vorschreibt“, bemerkt richtig Bäumler (N. als Philos., 62). — 9. 10. Homers Wettk., eingangs. — Diese (rein naturalistische) Art von philosophischer Anthropologie bedeutet, über die bloße Aussage hinaus, zugleich ein bestimmtes Wollen. Eine monistische Weltanschauung, die nur „Natur“ und in dieser nur den ständigen «Kampf ums Dasein» mit dem «Sieg des Stärkeren» sieht, kann auch keinen anderen «Willen» kennen als den «zur Macht», wobei dann zur äußersten Kraftauswirkung die «Inhumanität» einfach dazugehört (vgl. auch ob. S. 89 und unt. Anm. 28). Indem die «natürliche» «Wirklichkeit» vorbildliche Geltung erhält, wird jedes geistige Ideal, das ihr «entgegengestellt» werden kann als ein «Höheres», verneint; und damit, wie das Christentum, so auch aller Humanismus.

Darum der Kampf gegen Plato (s. ob. S. 103 f.): gegen allen Dualismus, der eine »höhere« Welt, mag sie religiös oder ethisch oder ästhetisch konzipiert sein, der schlechten und vielleicht entsetzlichen Welt gegenüberstellt. Dabei hatte N. noch in «Mschl. Allz.» (I, Aph. 33, 386) sich radikal pessimistisch äußern können. — 11. Nachlaß (1882–1888), Werke XIII, S. 363. Als Ausdruck des „überströmenden Gesundseins“ der griechischen „Physis“ betrachtet N. vor allem die griechische Kunst (Mschl. Allz. II 1, Aph. 169 a E; Nachl., 1873: WW. X, S. 248). Vgl. ob. S. 47 f. — Zu dieser Gesundheitsromantik (daß man sich nur um den Leib zu bekümmern brauche, der Geist stelle sich dann schon von selbst ein), zu dieser mißverständenen Antike bemerkt H. W. Russel (Antike Welt u. Christent [1941], S. 226): „Einseitiger Athletenkult und Muskelprotzertum sind gerade in der Antike (die dem Ideal der Harmonie von Leib und Seele huldigte) immer als Barbarei empfunden worden; alle pindarischen Hymnen sind religiöse Hymnen, denn es ist die Gottheit, die auch im Faust- und Wagenkampf den Sieg verleiht.“ — 12. Gotzend.: Streifz., Aph. 47 a E. — 13. Wille z. M. (Brahn), 641. — 14. Gotzend.: Streifz., 36. — 15. Nachlaß (1869–1871), Werke IX, S. 119, 151 ff. Das Sklaventum gehört „zum Wesen der Kultur“ (153). Darum soll man Sklaven nicht „zu Herren erziehen“ (Gotzend.: Streifz., 40 a E); und ein Drittes — außer „Herren“ und „Sklaven“ — gibt es nicht für den grundsätzlichen Verneiner einer »bürgerlichen« Kultur. — 16. Preuß. Jahrb. 1874, S. 75 f. — 17. Salin's Behauptung (S. 84), B. hätte nicht anders gedacht als N., der schon in der «Geb. d. Trag.» den Sklavenstand für nötig erklärte, ist völlig willkürlich. Richtig schon Andler (N. u. B., 105): „In der Auseinandersetzung über die Sklaverei scheiden sich die Geister B.s und N.s.“ — 18. B.-GA. VIII, 153 f. — 19. s. Kap. XVI. — 20. GA. VIII, 80. — 21. ebd., 85. — 22. ebd., 286. — 23. ebd., 281. — 24. ebd., 83. — 25. GA. XI, 264 f., 289; vgl. auch 383 f. Die bei Andler (114 f.) u. A. begegnende Auffassung B.s als eines „Intellektualisten“ oder Rationalisten ist so falsch wie die vielfache Charakterisierung als Ästhet. — 26. GA. X, 237, 336, XI, 116, 604 ff. — 27. II. Unzgem., Abschn. 8. — 28. Wir Philologen (Werke Bd. X, S. 367 f.): „Das Menschliche, das uns das Altertum zeigt, ist nicht zu verwechseln mit dem Humanen“, und das »Belehrendes« ist hier gerade die „Naivität“ (vgl. auch S. 386) der „Unmaskiertheit“, in der jenes Menschliche auftritt. Indem N. das „schlechte Gewissen“ auch nur als eine falsche „Scham“, auch nur als ein Zeichen der Entwöhnung vom »Natürlichen« wertet, gelangt er zu einem Ideal „vereinfachten“ Menschentums, bei dem die humane Scheidelinie zwischen großen „Kindern“ (und ihrer „Reinheit“, die auch B. liebt [s. S. 89 f.]) und einem Menschentyp, der noch etwas vom „Tier“ hat, ausgewischt ist (Philosophenbuch [1875]: WW. X, 230, Wir Philol.: X, 386; vgl. auch Geb. d. Tr., Abschn. 17 Ende). So gesehen, bedeuten dann „Humanität“, „Menschlichkeit“, „Mitgefühl“, „Mitleid“ nur eine „Verkleinerung des ganzen Typus »Mensch« — seine Vermittelmäßigung“: „Tugenden, vermöge derer eine Herde gedeiht“, keine „herrschaftlichen“ Tugenden (Nachlaß, 1886; Werke Bd. XIV, S. 66 f.). — 29. B.-GA. XI, 23. — 30. GA. VII, 196. — 31. 32. GA. XI, 32. — 33. GA. XI, 37. — 34. GA. VII, 26, XI, 32 f. — 35. GA. VII, 197 f. — 36. GA. IX, 316. — 37. GA. XI, 33. — 38. GA. VIII, 294, IX, 316, 335, XI, 39. — 39. GA. XI, 43. — 40. GA. IX, 335. — 41. 42. ebd., 316. — 43. GA. XI, 32. — 44. ebd., 44. — 45. GA. VIII, 294. — 46. GA. XI, 43. — 47. GA. XIV, 491. — 48. GA. XI, 23, 39, 48. — 49. Es ist bezeichnend, daß N., wenn er Homer zitiert, an die Ilias zu denken pflegt, B. dagegen die Odyssee sichtlich bevorzugt (was nicht ausschließt, daß

er [GA. XIII, 135 f.] den 14. Gesang der Ilias einen „Traum von Schönheit und Leben“ nennen kann). — 50. GA. XI, 39, 44. — 51. GA. VII, 198, XI, 32, 38 f., 44, 48, XIII, 137. — 52. GA. XI, 39 f. — 53. GA. XI, 40, XIII, 137. — 54. GA. XI, 40, 121. — 55. In diesem «Bilde» vereint sich ein menschlicher, gefühlsmäßiger mit einem poetischen, ästhetischen Eindruck, s. unt. Anm. 57. — 56. GA. VII, 196, XI, 23 f. — 57. Die dichterische Idealisierung gibt B. ausdrücklich zu (GA. XI, 32, 40, 121), aber gerade in der Verklärung durch die dichterische Phantasie entstand ein Bild von klassischer Schönheit und Einprägsamkeit — 58. s. oben S. 86. — 58a. N.s Versuch, an die Stelle des Logos einen (seinen) «Mythos» zu setzen, involviert eine radikale Frontwendung gegen die gesamte Geschichte des abendländischen Geistes (von den Vorsokratikern bis hin zu Hegel) mit ihrem Suchen nach dem «Sinn» der Welt (vgl. ob. K. VII, A. 6 a; Steinbüchel, a. a. O., S. 61, 69, 138) Der engen Verbindung, in der für uns Antike und Christentum stehen, ist N. selbst sich so bewußt, daß er — aus seinem Antichristentum heraus — bereit ist, auch „einen guten Teil des Altertums“ preiszugeben (Wir Philol.: WW X, S. 403, 406). — 59. Vorw. v. 1886 z. «Geb. d. Tr.», Abschn. 7. — 60. s. oben S. 83. — 61. nach B.s Kolleg-Mskr. zit. von F. Stähelin, GA. VIII, S. XXVII. — 62. ebd. Vgl. auch IX, 80. — 63. GA. XIII, 136. — 64. GA. X, 24, XIII, 56. B.s Griechensinn berührt dies ganze dionysische Phänomen als ein „halb fremdes“, „nur halb griechisches“ Wesen (IX, 80 f., 82). Die Bezugnahme auf die mittelalterlichen St. Veits- und St. Johannistänze findet sich wie bei B. (IX, 150), so auch bei N. (Geb. d. Tr., 1); während aber B. kühn konstatiert, daß es sich beidemal „sichtbar um Pathologisches“ handelt, wehrt N. die — allzu «gesunde» — Rubrizierung solcher Erscheinungen unter der Kategorie „Volkskrankheiten“ in aggressiver, gereizt klingender Weise ab: im Namen des dionysisch „glühenden Lebens“.

65. Mschl. Allz. II 1, Aph. 219. Dann sieht N. den eigentlichen Wert des Griechen sich darstellen „im Kampfe mit seinem Asiatismus“ (Wille z. M. [Großoktavausg. XVI, S. 388], Aph. 1050). Dieser N. kann „das natürliche Wohlgefallen der ästhetischen Natur am Maße“, den Genuß des im Maße liegenden „Schönen“, verstehen — freilich in der für ihn bezeichnenden Schweise: als „die Lust des Reiters auf feurigem Rosse“ (ebd. [S. 289 f.], Aph. 870). In solchem Sinne fordert der frühe N. noch „vor allem und zuerst Besiegung des Subjektiven“: der „subjektive Künstler“ ist der „schlechte“ Künstler (Geb. d. Tr., 5). Insoweit ist N. noch «Humanist». Doch als Romantiker steht er von Haus aus in einem problematischen Verhältnis zum griechischen Wesen, wenn dieses gefaßt wird als klarer («europaischen») Gegensatz zum Orientalischen (vgl. Joel, N. u. d. Romant., 315–318, cf. 11 ff.). Dieser Gegensatz erscheint stark verwischt, wenn N. im Griechischen etwa nur „die erste große Bindung . . . alles Morgenländischen“ sieht (Wille z. M. [WW. XVI, S. 390], Aph. 1051), und gar, wenn auch auf diese «bindende» Funktion des griechischen Geistes kein Ton mehr gelegt wird, sondern, im Blick auf „die ungeheure . . . Instinktoberlegenheit“ Asiens (wie sie sich etwa dokumentierte in der Behandlung des Weibes) die Griechen als „die besten Erben und Schüler Asiens“ gepriesen werden (Jens. v. G. u. B., Aph. 238). So ziehen N. seine «despotischen» Neigungen zum Persischen; und seine Dionysos-Romantik (vgl. H. Weinstock, Antike Bildungsideale [1925], 53) wurde von dem bedeutenden Orientalisten H. H. Schaeder (der gleich Anderen betont, daß sie „nichts Griechisches, nichts Abendländisches“ hat) in eine — N. nicht bewußt gewordene — Verbindung mit Indischem gebracht („Corona“ IX [1939], 578 f.).

66. Jens. b G. u. B., 295; Gotzend.: Was ich den Alten verdanke, 5 a. E.; Ecce h.: Vorw., 2. — 67. Wille z. M. (Brahn), 677.

68. Ecce h.: zur «Geb. d. Tr.», 3; ebd.: Warum ich e. Schicks. bin, 2; Wille z. M., 202. Während die typisch griechische „Eifersucht im *ἄριστον*“, wie von N. (Wir Philol.: WW. X, S. 386), auch von B. ständig hervorgehoben wird und die Kulturbedeutung dieses „agonalen“ Triebes – wie sie B.s, nicht N.s Entdeckung ist – so auch ganz in den Rahmen von B.s (apollinisch-humaner) Sicht des idealen Griechen hineingeht, ist das spezifisch N.sche (s. Bäuml, Studien, 239) die «dionysische» Interpretation des Agonalen: aus „der Psychologie der Ekstase“ (schon in „Homers Wettk.“ und dann in „Wir Philol.“), – so daß die Lust an Kampf und Sieg ihre Pointe erhält in der „Lust am Vernichten“ und in der Grausamkeit als „der Spitze des Lebensjubs“. Damit gewinnt N. nun freilich eine Position, von der es keinerlei Brücke mehr geben kann hinüber zu einem irgendwie noch «christlichen» Empfinden, – dieser N.sche „Dionysos“ hat aber auch mit Griechenland wenig mehr zu tun „Nicht einen griechischen Gott dürfen wir hinter der Hieroglyphe suchen“ (Bauml, a. a. O., 254; s. auch ob. K. III, A. 42): jenes „fragwürdige“, ja „unmögliche“ Buch von der Geburt der Tragödie, „aufgebaut aus lauter Selbsterlebnissen“, „erfand sich eine grundsätzliche Gegenlehre“ gegen das Christentum und „taufte sie, nicht ohne einige Freiheit, . . . auf den Namen eines griechischen Gottes“ (Vers. e. Selbstkritik I, 2, 5).

69. Jens. v. G. u. B., 44. — 70. W. z. M., (Brahn), 660 — 71. Vgl. dazu: B. an Alb. Brenner 11. 11. 55 — 72. GA. VII, S. 195 f., 200. — 72a. Dagegen mußte N.s Verhältnisslosigkeit zur bildenden Kunst (s. ob. K. V, A. 49) – „nur eine romantische Kunst“, die Musik (und vor allem die von Schumann bis Wagner), stand ihm wirklich nahe – auch auf sein Gesamtverhältnis zur griechischen Kultur einwirken: Indem ihm das vielleicht wesentlichste Objekt „verehrenden Anschauens“ verloren ging, mußte „ein Verlassen des griechischen Vorbildes“ die Folge sein (Ernst Gundolf, a. a. O., 6 f., 38 f.). — 73. vgl. GA. VIII, 83 — 74. Gotzend.: Was ich d. Alten verd., Aph. 2. — 75. s. oben S. 59 f. — 76. wie Anm. 74. — 77. s. oben S. 26.

78. Wille z. M. (Brahn), Aph. 183. „Realisten“ bedeutet hier: Vertreter einer rein naturalistischen Welt- und einer rein individualistischen Lebensanschauung, – Leugner des *λόγος* wie der *δίκη*. In der Tat sind die Sophisten die einzigen unter den griechischen Denkern, auf die N. von seinen eigenen Voraussetzungen (bzw. Negierungen) aus – s. ob. A. 10 – sich wirklich berufen kann: während er sich nicht einmal auf Heraklit zu Recht beruft (ob. K. VII, A. 6 a) N. selbst nennt seine Denkweise „in hohem Grade . . . protagoraisch“ (worin das Heraklitische und Demokritische mit inbegriffen sei [Wille z. M., WW. XV, S. 456, Aph. 428]; vgl. auch das Bekenntnis zu dem bekannten Hauptsatz des Protagoras im „Philosophenbuch“ [WW. X, S. 211] und im „Zar.“ [I: V. d. Hinterw.]). Und in der Tat finden sich entscheidende Motive des N.schen Denkens schon in der Sophistik: der «Herrenmensch», der im Bewußtsein seiner Stärke (die als «Große» gilt) keinerlei moralische Gebote über sich anerkennt, sein Wille zur Macht als *μέτρον πάντων*, die «Gerechtigkeit» nur eine Erfindung der Pöbelmasse, um die Kräftigeren, Gewaltigeren abzuwehren (Thrasymachos, Kallikles [Plato, Gorgias 483 B–D]), und das alles Gegenstand einer ästhetischen Begeisterung (ebd. 483 E bis 484 B). Bei den Sophisten wie bei N. (s. ob. K. VI, A. 54 a E) die Ideologie eines „aristokratischen Radikalismus“. Es liegt darin die soziologische Typik eines Aufbegehrens gegen den Demokratismus, das sich schon für „aristokratisch“ halt, wiewohl

es den zeitgemäßen Radikalismus adoptiert, um ihn für die eigenen Tendenzen einzuspannen. Vgl. im übrigen: M. Wiesenthal, *Fr. N. u. d. griech. Sophistik* (in: *D. humanist. Gymn. XIV* (1903), S. 153 ff.

79. wie Anm. 74. — 80. Wille z. M., Aph. 183. — 81. Die Sophisten sind B. schon darum sympathisch, weil sie ihn nicht an irgend welche «Philosophen» erinnern, sondern eher an die Humanisten des Quattrocento (GA. X, S. 302, XI, 260). — 82. GA. XI, 257. — 83. GA. X, 302, XI, 253 f. — 84. GA. X, 418 f. Mit dem Lobe B. s. deckt sich des jüngeren N. Lob des thukydideischen Sinnes für „alles Typische“ (Morgenr., Aph. 168; vgl. auch *Möschl. Allz. II* 1, 220). — 85. 86. GA. V, 62. — Der klare Sinn für die Realitäten, der B. die Offenherzigkeit eines Thukydides oder Machiavelli — als solche — so hochschätzen läßt, kann ihn doch nie dahin führen, der «Realpolitik» die Moral preiszugeben und (s. ob. S. 103) im Idealismus nur „höheren Schwindel“ zu sehen, — während umgekehrt N. s. antidealistischer und immoralistischer „Realismus“ sich sehr wohl mit einem Lob der Illusion (ob. S. 60) vereint. — 87. wie Anm. 74. — 88. s. ob. S. 92 f. — 89. W. z. M. (Brahn), Aph. 183. — 90. ebd., und: wie Anm. 74. — 91. Gtзд.: *D. Probl. d. Sokr., Aph. 5*, ebd.: Was ich d. Alten verd., 3 geg. Ende — 92. ebd., 3; oder das Lob des „Willens zur Tradition“ (Gtзд.: *Streifz.*, 39). — 92 a. In der Tat wird (Wille z. M. [WW. XVI, S. 180 f.], Aph. 731) das — von „Stamm, Familie, Volk, Staat“ getragene — „Kontinuum“ nur utilitarisch-, ökonomisch“ gewertet. — 93. s. ob. S. 17. — 94. Gtзд.: *Probl. d. Sokr., Aph. 5*. — 95. B.-GA. XI, S. 211. — 96. GA. VIII, 164, 168 f., 248. Will man hier beidemal von einer «romantischen» Sehweise sprechen, so muß man jedenfalls N. s. revolutionäre von B. s. konservativer Romantik scharf scheiden. Fällt bei B. alles Licht auf den Adelsstand, so bei N. alles Licht auf «aristokratischen» Individuen. Hier von „einem Weiterschreiten N. s. in der von B. gewiesenen Richtung“ zu reden (Andler, *N. u. B.*, 128), ist ganz unmöglich; das Werturteil des „aristokratischen Radikalismus“ (wie Brandes, sehr zur Zufriedenheit N. s. definierte) — vgl. oben Kap. VI, A. 54 — ist ein total anderes als dasjenige B. s. — 97. GA. VIII, 167. — 97 a. (vgl. auch ob. S. 104, Z. 5 v. u., und S. 107, Mitte). Von N. s. „immer wieder ins Dogmatische ausgleitendem“ Denken, seinem „scheinbar blind werdenden Dogmatismus“ spricht auch Jaspers (*N.*, 399, 401). — 98. GA. XI, 177. — 99. ebd., 162. — 100. ebd., 151. — 101. ebd., 177. — 102. vgl. GA. X, 395, 418. — 103. s. ebd. 343, 351, auch XIV, 244. — 104. GA. X, 425. — 105. *D. Philos. im trag. Zeitalter*, Abschn. 1 und die beiden Vorworte. — „Wie schön sind sie!“ heißt es über die Vorsokratiker (Nachlaß, 1875, „*Wissensch. u. Weisheit im Kampfe*“; Werke [Nauemann] X, S. 234). — 106. Wille z. M. (Brahn), Aph. 196. — Sie sind für N. „die eigentlichen“ Philosophen der Griechen (Wille z. M. [WW. XV, 466], Aph. 437), die „großen“ Philosophen (Ecce h., zur „Geb. d. Tr.“, 3). — 107. Wille z. M. (Brahn), Aph. 194. Ebenso Gtзд.: *Probl. d. Sokr.*, 3: „Sokrates war Pöbel.“ Ähnlich Nachl., 1882 ff.: WW. XIII, S. 5 f., 21. Vgl. auch: *Jens. v. G. u. B.*, Aph. 190 f., 212. Die oft durchgeführte Parallelisierung des Sokrates mit Jesus findet sich in echt N. s.cher Art, auch bei N.: auch Jesus, so wagt er zu schreiben, „kam vom Pöbel“ (Zarath. IV: V. höheren Menschen, 16). — 108. Gtзд.: *Probl. d. Sokr.*, 5. Die Dialektik, als „Superfötation des Logischen“ (ebd., 4; Geb. d. Tr., 13), stellt sich — soziologisch gesehen — vom Standpunkt des «Aristokraten» aus als eine Art von „schlechten Manieren“ dar. Vgl. auch WW. XIII, S. 5. — 109. s. ob. S. 94. — 110. 111. Vorw. v. 1886

zur «Geb. d. Tr.», Abschn. 2. — 112. W. z. M. (Brahm), Aph. 194. — 113. Dabei muß man es aus dem Dominieren des Polemischen bei N. verstehen, wenn er — bei Behandlung des sokratischen Doppelpblems von „Wissen“ und „Tugend“ (bei Sokrates verbunden in der Proportion von Weg und Ziel) — einmal fragt: „warum Wissenschaft?“ (Frohl. Wiss., 344) und die Wissenschaft ausdrücklich in «Frage» stellt von „dem Boden der Kunst“ aus (Vorw. v. 1886 z. «Geb. d. Tr.», 2), dann aber wieder den „wissenschaftsfeindlichen“ (W. z. M. [Brahm], 181) „Moralmonomanen“ (ebd., 194) Sokrates verantwortlich macht für den Verfall der Wissenschaft infolge des „Moralisierens“ (ebd., 181): — ein Verfall, den er auf der Linie Sokrates-Plato — Kirche — Kant sich vollziehen sieht (ebd., 182). Der Romantiker N. läßt eben das eine Mal seinem antiintellektualistischen Affekt, das andre Mal (da „Leben, Natur, Geschichte «unmoralisch»“ sind [Frohl. Wiss., 344]) dem immoralistischen Affekt freien Lauf. — 114. Vorw. v. 1886 z. «Geb. d. Tr.», 1; Geb. d. Tr., 15; Gotzend. Probl. d. Sokr., 2; Wille z. M. (Brahm), 185; geg. Ende. — 115. Geb. d. Tr., 12 Sokrates ist ebenso der gegebene Gegner N.s, wie er der gegebene Gegner der Sophisten (vgl. ob. A. 78) war: denn „er errichtet über dem Rausch und Taumel der selbstherrlich gewordenen Individuen den neuen Glauben an eine überindividuelle Vernunft“ (Windelband, Präludien [1903], S. 74) Allem «aristokratischen» Asthetizismus, der dem Einzelnen jede Freiheit erlaubt, stellt Sokrates eine feststehende Norm des Sollens entgegen, die ewige Welt der «praktischen Vernunft» — 115a. Es ist der Romantiker, der angesichts der sokratischen Wendung vom Mythischen zur ratio ein sehnsuchtges „Klagelied um das verlorene Paradies“ anstimmt (Hs. Schneider, a. a. O., 64; vgl. auch A. Riehl, N., 33) — 116. Geb. d. Tr., Abschn. 13 — 117. Vorw. v. 1886, 7. — 118. Moigentr., 86. — 119. Vorw. v. 1886 z. «Geb. d. Tr.», 1 — 120. Mschl. Allz. I, 282, 284 f — 121. s. oben Kap. V. — 122. Gotzend.: Probl. d. Sokr., 2. — 123. s. ob. Kap. V — 124. Geb. d. Tr., 13. — 125. Vgl. B.-GA. X, S. 352 ff. — 126. s. z. B. GA. IX, 306. — 126a. Auch N. ist die „dialektische Rederei und Geschwätzigkeit“ des Sokrates zuwider (Philosophenbuch [1875]: WW. X, S. 226). Darin stellt Kierkegaards Einstellung den Gegenpol dar. — 127. s. ob. S. 67. — 128. GA. VII, 443 — 129. Wille z. M. (Brahm), Aph. 7. — 130. B. an Preen 2. 7. 71; GA. VII, S. 441. — 131. vgl. GA. XI, 211 — 132. GA. X, 355 f. — 133. Mschl. Allz. I, Aph. 433. — 134. B. - GA. X, S. 348, 352, 354, 356 f. — 135. ebd., 348. — 136. ebd., 365. — 137. ebd., 349. — 138. ebd., 368. — 139. ebd., 367. — 140. GA. XI, 616. — 141. GA. X, 373. — 142. Jens. v. G. u. B., Aph. 7. Dazu B. - GA. IX, S. 358, X, 368, XI, 377. — 143. Mschl. Allz. II 1, Aph. 399. — 144. ebd., 403. — 145. ebd. II 2, 295 a. E. Vgl. auch die Nachlaßstelle aus der gleichen Zeit, WW. (Naumann) XI, S. 16. — 146. Mschl. Allz. II 2, 192 — 147. Frohl. Wiss., 45. — 148. Jens. v. G. u. B., 7. — 149. Mschl. Allz. II 2, 295. — 150. Vorw. v. 1886 z. «Geb. d. Tr.», 1, 4. — 151. Wille z. M. (Brahm), 196. — 152. N. contra Wagner: Wir Antipoden.

153. Schon im „Constantin“ (9. Abschn.) kontrastiert B. die aufopferungsfreudige „Hingebung“ christlicher Asketen gegen den „Egoismus“ des Gewaltmenschen auf dem Throne, der nur das Trachten nach Steigerung seiner „Macht“ kennt. (Dagegen N.s Einstellung: oben Kap. VII, Anm. 32.) Dem Anachoretentum muß B. — obwohl seine humane Natur allen Extremen gegenüber ihre Vorbehalte wahrte —, doch, und besonders „in Zeiten der Krisis“, wenn viele „irre werden an dem ganzen Erdenleben“, „eine hohe Berechtigung zugestehen“ (GA. II, S. 319, 328). [Dagegen N.s

wuster Ausfall gegen „Wustenheilige“ Zaiath. IV, Vom höheren Menschen, 13 a. E.] Besonders viel Sinn hat B. für den Colibat. Das gehört beinahe zum Humanisten (vgl. z. B. G. Korting, Petrarca [1878], 549, 555 f., 611, 699, Boccaccio [1880], 249, 711; Saitschick, Menschen u. Kunst d. ital. Renaiss. [1903], 158 f.) Dazu ist B. Pessimist. Warum sollte „das Fortleben der Menschheit wünschbar“ sein? kann er fragen (s. GA. VII, 258 f.), – „ob es schade um uns wäre“ (GA. VII, 284). So konnte er denn schon in jungen Jahren erstaunlich „resolviert“ sein, „dieser infamen Zeit“ keine Familie „in die Krallen zu liefern“. „es soll kein Proletarier meine Kinder mores lehren wollen“ (an Kinkel's 12 9 46). Hinzu kommt endlich B.s Freiheits-sinn. Zwar, so heißt es im «Const.» (GA. II, S. 321) anlässlich der Eremiten, „die größte Entbehrung ist diejenige des menschlichen Umganges“; aber „wer einsam bleibt“, der bleibt auch unabhängig von „dieser miserablen Welt“ (s. ob. Kap. III, A. 2). Daher denn auch die temperamentvolle Polemik (GA. II, S. 319) gegen „moderne“ „Geschäftige“, welche „jene Einsiedler gerne in eine Zwangsarbeitsanstalt stecken mochten“ und diesen Standpunkt für „sonderlich gesund“ halten. B. würdigt die Askese vor allem als „eine Insel der Freiheit außerhalb vom Zwangsstaat“ (GA. VII, 278). Eine vorbildliche Figur ist ihm der hl. Severin (B. an Andr. Heusler 4. 3. 48) oder, inmitten der reichen, farbigen Welt der italienischen Renaissance, irgendein kaum bekannter armer Frate (s. ob. S. 133).

154. Vgl. Fr. v. Bezold, Hist. Ztschr. 81, S. 440 f., K. Brandi, D. Renaiss. in Flor. u. Rom³ (1909), 57 f., Korting, Petrarca, 576; auch des Vf.s: Col. Salutati u. d. humanist. Lebensideal (1916), 78 ff. – Die Beziehung zwischen humanistischer und christlicher Haltung besteht darin, daß beidemal der Glaube an eine »jenseitige«, bessere, geistigere, »höhere« Welt vorschwebt. — 155. Wille z. M. (Brahn), Aph. 196. — 156. Antichr., 12; Ecce h. Warum ich so klug bin, 3; Wille z. M., 175. — 157. Antichr., 54. — 158. Gotzend.: Was ich d. Alten verd., 2. — 159. Wille z. M., 196. — 160. s. B.-GA. XI, S. 259. — 161. ebd., 258. — 162. ebd., 252. — 163. B. verweist (ebd., 257) darauf, daß in diesem Grundgedanken die Sophisten einen Vorgänger schon in Heraklit hatten. Der war bekanntlich N.s Lieblingsphilosoph. Und auch N. erblickt in Heraklit, Demokrit usw. „Vorgänger“ der Sophisten, insbesondere des Protagoras (Wille z. M. [WW. XV, S. 456], Aph. 428) — 164. GA. XI, 257. — 165. GA. X, 302. — 166. wie Anm. 158. — 167. GA. VII, 194 f. — 168. GA. X, 380. — 169. wie Anm. 158. — Immerhin findet N., wie bei den Franzosen, so auch bei Plato eine erotische Grundstimmung zu rühmen (Gotzend.: Streifz., Aph. 23) Auch ein typisch »modernes« Urteil — 170. Gotzend.: Was ich d. Alten verd., 1. — 171. ebd., 2. — 172. Jens. v. G. u. B., 7. — 173. Gotzend.: Probl. d. Sokr., 2; vgl. auch Wille z. M. (Brahn), 183. Da N. zu Unrecht die scharfe Casur legt zwischen den Vorsokratikern und Sokrates-Plato (s. K. VII, A. 6 a), müßte er eigentlich die griechischen Philosophen samt und sonders als Exponenten einer »Verfalls«kurve ansehen: mit der einzigen Ausnahme der Sophisten – und des „Dionysos“, den er, der mythologieliebende Atheist, kraft der Selbstherrlichkeit des Romantikers unter die „Philosophen“ versetzt. — 174. Wille z. M. (Brahn), Aph. 185. — 175. 176. wie Anm. 158. Verglichen mit Jesus freilich »steigt« Plato in N.s Schätzung (Nachlaß, 1882 ff., WW. [Naumann] XIII, S. 36); dazu ob. S. 125. — Die scharfe Casur, welche N. hier vornimmt, läßt, wenn man B.s bewußte Pflege der »Kontinuitäts«-Idee daneben hält, den ganzen Gegensatz der Geschichtsbilder N.s und B.s erkennen. N. wählt aus – nach rein subjektiven Gesichtspunkten –, B. steht vor der Ge-

gebenheit einer kulturellen Tradition, in der er persönlich verwurzelt ist, und in der er daher auch den objektiven Sinn zu finden vermag: – der (im Kultursinne) «katholische» Mensch gegenüber dem «protestantischen» Typ. (Vgl. oben Kap. V, Anm. 49 a. E.; Kap. VI, Anm. 65 a. E.) Von Plato geht, außer der bekannten Linie zum Renaissance-Humanismus, eine andere (die besonders Hans Leisegangs Untersuchungen aufgewiesen haben) über den Neuplatonismus zu Augustin (vgl. neuestens Johs. Hessen, Platonismus u. Prophetism. [1939], S. 135 ff.). N. trifft, indem er den Schlag gegen Plato führt, Humanismus und Christentum. Was er dagegen stellt, ist – ausgewählt aus Antike und Renaissance – alles dem Christentum Abgewandte und Entgegengesetzte, Paganistische, Immoralistische. B. vertritt „die Kultur Alteuropas“, die auf der Synthese von humanistischem Geist und christlichem Ethos beruht — 177. vgl. Clemens Baumkfers Rede über „den Platonismus im Mittelalter“ (Bayr. Akad. d. Wissensch., 1916). — 178. wie Anm. 158. — 179. Morgenr., Aph. 168. — 180. wie A. 158. — 181. Wille z. M. (Brahn), Aph. 355. — 182. wie Anm. 158. Plato war durch Sokrates „verführt“ (Nachl., 1882 ff.: WW. XIII, S. 4 f.). — 183. Gotzend.: Probl. d. Sokr., 2. – Für B. beginnt der Verfall der griechischen Kultur schon mitten im perikleischen Zeitalter (GA. VIII, S. 211, 214, IX, 326, X, 240 A 242, XI, 289); aber «Verfall» bedeutet für ihn etwas ganz anderes als für N., nämlich den Verfall der konservativen Werte. Der «Fall Plato» ist für ihn ein Fall für sich: bei Plato vermißt B., umgekehrt, das notwendige Maß von Liberalität. — 184. wie Anm. 158. — 185. W. z. M. (Brahn), Aph. 253. — 186. wie Anm. 158. „Antihellenisch“ wirkt auf N. auch Pythagoras. „Pythagoras und Plato . . . hatten echte Religionsstifterseelen“ (Frohl. Wiss., Aph. 149), und dies „Religiöse“ ist für N. das «Antihellenische» auch an Pythagoras: „eine Art Verkehr mit dem kosmischen All“ (die sich aber sogar bei Heraklit findet! s. ob. K. VII, A. 6 a), die Art des „Jenseits“-glaubens und des Kultischen, „das Priesterliche, Asketische, Transzendente.“ Auch hier sieht N. den Einfluß des Ägyptischen („Leben nach dem Tode« als Gericht“) und des Semitischen (Wille z. M. [WW. XV, S. 454], Aph. 427; vgl. auch: Nachl., 1882 ff., WW. XIII, S. 303 unt., wo der Pythagoräismus seinerseits in Verbindung gebracht wird mit dem Buddhismus) Während B. dem religiösen Weisentum des Pythagoras eine besondere Verehrung entgegenbringt (s. „D. Religion J. B.s“, S. 84, 130), lehnt N. ihn um eben dieses religiösen Wesens willen ab, wiewohl der pythagoräische Versuch, mit Hilfe „eines Ordens für Vornehme, einer Art Tempelherrnorden“, mitten in einer Zeit „sturmischer Bewegungen“ zur Demokratie hin „ein antidemokratisches Ideal“ aufzurichten, wie B.s so auch N.s Sympathie hat (Nachl., 1882 ff.: WW. XIII, S. 3). — 187. W. z. M., 255. — 188. wie Anm. 158. — 189. vgl. ob. Kap. VII sowie S. 106 f. — 190. B.-GA. VIII, S. 272. — 191. GA. X, 49; vgl. VIII, 272. — 192. GA. VIII, 311. — 193. GA. X, 50 f. — 194. GA. VIII, 273. — Karl Joël (N. u. d. Romantik [1905], S. 363) findet im platonischen Staat manches von N.s eigenem Gesellschaftsideal: – beidemal «oben» eine befehlende Macht philosophischer Gesetzgeber, ein Herrenstand, dem ein Kriegerstand zu Diensten steht, und «unten» die Masse derer, die nur zu gehorchen haben. Und gerade diese Standeordnung, „das wenigst Hellenische“ bei Plato (Joël, 364), wird von N. in „geradezu feudalistisch-hierarchischer“ Weise prononciert: worin das doch ganz andere Wollen, die ganz andere Gerichtetheit zum Ausdruck kommt „Platos Ordnungsstaat strebt nach oben“: zur «Idee» hin, die für N. (s. ob. S. 102) nur «hoherer Schwindel» ist; – „N.s Machtstaat zeigt seine Wirkung hauptsächlich nach unten.“ (Joël, 363 f.). Platos Philosophen «schauen» die objektiven

Werte, N's Philosophie ist selbst nomothetischen Charakters — 195. D. griech. Staat — 196. Geneal. d. Mor., 3. Abh., Aph. 25. Die Askese ist „ungriechisch“ (Nachl., 1882 ff.: WW. XIII, S. 6). — 197. B.-GA. VIII, S. 271. — 198. ebd., 272. — 199. GA. X, 366 f — 200. Der üblichen Geringschätzung der Sophisten gegenüber, die sich hauptsächlich auf Plato (bzw. den platonischen Sokrates) stützt, macht B. geltend, daß Plato, als „Konkurrent“ der Sophisten, keine einwandfreie «Quelle» sei (GA. X, 301, XI, 251 f.): ebensowenig wie Aristophanes, der sich zum Sprachrohr „des athenischen Philisters“ hergab, um dessen „Vorurteilen“ gegen alles, was ihn „ennuyierte“, Ausdruck zu verleihen (XI, 259). — 201. s. ob. Kap. VI, Anm. 7. — 202. D. griech. Staat. („Den vollkommenen Staat Platos“ glaubte N. damals sogar hoher stellen zu sollen „als selbst die Warmblutigen unter seinen Verehrern.“) — 203. IV. Untzgem., Abschn. 7. — 204. s. ob. S. 93. — 205. s. H. Gelzer, Ausgew. kl. Schriften (1907), S. 341. Vgl. dazu das von Arnold v. Salis (Basler Jahrb. 1918, S. 305) berichtete Wort B's aus seinem Todesjahr: „Ich glaube an eine Unvergänglichkeit; es ist doch so in unsre Natur gelegt.“ N. dagegen erklärt kurzweg: „Das Nach-dem-Tode geht uns nichts mehr an“ (Morgner., Aph. 72). — 206. ob. S. 104. — 207. Mschl. Allz. I, Aph. 114. Aus der griechischen Götterwelt, heißt es schon in der „Geb. d. Tr.“ (Abschn. 3), rede „nur ein üppiges, ja triumphierendes Dasein zu uns, in dem alles Vorhandene vergottlicht ist, gleichviel ob es gut oder böse ist.“ — 208. B.-GA. X, S. 25. — 209. „Wir haben nur uns selbst gelebt und allen Anderen Schmerz bereitet . . . und darum mußten wir untergehen“, laßt B. (am Schluß einer — etwa 1877 gehaltenen — öffentlichen akademischen Vorlesung über antike Kunst) griechische Götterstatuen über sich selbst meditieren (H. Gelzer, Ztschr. f. Kulturg. VII, 22; wieder abgedr.: Ausgew. kl. Schrftn., 325 f.). Das heißt: was nicht „gut“ ist, hat auf die Dauer keine Existenzberechtigung; und „nicht gut“ ist der Egoismus. In der theologischen Vorstellung spiegelt sich das humane — oder inhumane Ideal. Und B.'s Ideal echten Menschseins ist durchpult von dem altruistischen Pathos christlicher Ethik. — 210. GA. VIII, 83 f. — 211. GA. XI, 360; vgl. auch VII, 239, 260. — 212. GA. VIII, 238. — 213. GA. IX, 185. — 214. ebd., 314. — 215. ebd., 187 f. B. gehört zu denen, die, wie N. sich ausdrückt, „mit einer anderen Religion im Herzen“, auch bei den Göttern der Griechen „nach sittlicher Höhe, ja Heiligkeit“ suchend „unmutig und enttäuscht ihnen bald den Rücken kehren müssen“ (Geb. d. Trag., Abschn. 3). — 216. B.-GA. IX, 362, XI, 326, 350, 352, 418, 486. — 217. ebd., 187. — 218. GA. XI, 264 — 219. Geneal. d. Mor., 2. Abh., Aph. 23. Was N. über „die griechischen Götter“ und die griechischen Menschen aussagt — daß jene „keine Sinnesänderung verlangten“, und daß diese denn auch „keine Reue und Zerknirschung“ kannten — stimmt durchaus mit den Feststellungen B.'s überein; aber bei N. spricht das nur für „die griechischen Götter“: die „waren überhaupt nicht so (!) lästig und zudringlich; da war es auch möglich, sie ernst zu nehmen und zu glauben“ (Wir Philol. [WW. X, S. 395, 397]). Das „Vornehme“, das N. an den griechischen Göttern findet und an der griechischen Art von Religiosität (vgl. Mschl. Allz. I, Aph. 111 a. E., 114; Jens. v. G. u. B., Aph. 49) — im Gegensatz zu der «Unvornehmheit» des Christentums —, besteht in der „Selbstherrlichkeit“ (s. Gen. d. Mor., II 23), zu deren Wesen es gehört, keine «Sünde» und daher auch „keine Reue“ zu kennen (Wir Philol.: WW. X, S. 397), kein dem «Leben» Schranken setzendes und Hemmungen auferlegendes — Gewissen (Geneal. d. Mor., II. Abh., 7, cf. 23). Wenn N. dabei „*ἡθικός*“-Moral sagt (Wir Philol.: X, S. 396), meint er, der romantische In-

dividualist, gerade nicht eine durch überindividuelle Ziele und Zwecke auch in ihren Mitteln gerechtfertigte Moral, sondern die Amoralität eines individuellen politischen Machtwillens. — 219a. Dabei weiß N selbst, daß diese seine Umdeutung eine „lasterliche Herausforderung an das Schicksal“ und damit „das Stärkste an Hybris im griechischen Sinne“ ist (an Gast 27. 10. 87 anlaßlich des Lou Saloméschen, seine eigenen Grundgedanken transponierenden „Hymnus an das Leben“). — 220. Wille z. M. (Brahn), Aph. 660. — 221. ebd., 676. — 222. So mochte B „annehmen“, daß Epikur vielleicht „aus griechischem Schönheitssinn seine Gotter nicht habe entbehren mögen (GA. XI, S. 615). — 223. 224. Vorw. v. 1886 zur «Geb. d. Trag.», Abschn. 5. — 225. wie Anm. 219. — 226. B.-GA. VII, S. 260. — 227. GA. IX, 187 f. — 228. ebd., 392. So schließt bedeutsam B.s „Gesamtbilanz der griechischen Kultur“. — Dagegen N.: „Am Ausgang des Altertums stehen noch ganz unchristliche Gestalten, die schöner, reiner und harmonischer sind als alle christlichen; z. B. Proklos . . . Jedenfalls wäre es mein Wunsch, mit Denen (Sperrg. im Orig.) zusammenzuleben. Denen gegenüber erscheint das Christentum nur wie die roheste Vergröberung“ (Wir Philol. [Werke Bd. X, S. 399]; vgl. dazu auch S. 400). Zur geistesgeschichtlichen «Kontinuität» vgl. B.-GA. VII, 67 f., 202: „allein“ das Christentum „konnte“, historisch betrachtet, „die alte Kultur retten“, indem nur mit der Weltreligion auch die Weltkultur „überlieferbar“ war auf die barbarischen Germanen. — 229. GA. VII, 105 A. — 230. s. des Vf.s „Religion J. B.s“, S. 22 ff., auch ob. S. 48 sowie K. V, A. 96, und S. 142. — 231. vgl. ob. S. 106 unten (A. 214). — 232. GA. VIII, S. XXVII f.; IX, S. 8, 10, 194 f. — 233. vgl. ob. S. 30, 91, K. III A. 42. — 234. vgl. K. V A. 49, K. XIII A. 72 a. — 235. Mschl. Allz. II 1, Aph. 222. — Vgl. dazu übrigens auch Rohde's «Cogitatum» vom 24. 6. 70 (bei O. Crusius, Erwin Rohde, S. 224) — 236. B. zitiert sie im Kolleg-Ms (Stahelin: GA. VIII, 1 c.). — 237. vgl. ob. K. V A. 49 a E., K. VI A. 65 a E., K. XIII A. 175 f. — 238. s. „D. Religion J. B.s“, S. 22 ff. — 239. ebd., S. 25. — 240. vgl. ob. S. 47 unt., 133 f.

XIV

1. B.-GA. VII, 28. — 2. ebd., 146. — 3. ebd., 198. — Auch N. ist bewußt, daß das Leben in Athen bestimmt nicht gerade „glücklich und behaglich“ gewesen sei. Aber das „Behagen“ ist der Gesichtspunkt des „Philisters“ (Wir Philol.; Werke [Naumann] X, 390.) — 4. 5. B.-GA. VII, 146. — 6. ob. S. 108. — 7. GA. VII, 146. — 8. Jens., Aph. 44; Wille z. M. (Brahn), Aph. 641; auch Zarath. III: V. d. verkleinernden Tugend, 2, 3. Die «starken» „Art Mensch“ ist diejenige, welche „riskieren will“ (Wille z. M.) [WW. XVI, S. 323], Aph. 929). Vgl. ob. K. IX, A. 1, K. X, A. 35. — 9. GA. VII, S. 195, 197. — 10. ebd., 50, 197. — 11. ebd., 49. — 12. s. oben. — 13. GA. VII, 126. — 14. ebd., 124 f.

15. Dante ist für B. also beispielhaft für eine rechte „Taxation des Irdischen“ Schon in einem Jugendbrief (an Herm. Schauenburg 22. 3. 47) nimmt B. „Dante und Kon-sorten“, wie er burschikos sich ausdrückt, als „ganz famose Leute“ in Schutz gegen jene «Feinde des Mittelalters», gegen die er später (GA. VII, 252 ff.) so eindringlich polemisiert. Salin's Urteil (S. 45 f.) über B.s Verhältnis zu Dante ist wieder einmal ein Muster totaler Verzeichnung des Sachverhalts. Die Scholastik allerdings lag B. fern; daß er aber „den Katholizismus“ einfach abgetan hätte, weil er ihm „unbequem“ gewesen sei, ist ein völlig haldloses Urteil. Salin's Marotte, B.s Stellungnahmen jeweils als Ausfluß eines Bequemlichkeitsbedürfnisses zu erklären, entspringt lediglich einer res-

sentimentgeladenen Voreingenommenheit gegen B.s Art. Jedenfalls ist B.s Urteilsweise gleichmäßig prokatholisch, ob er über Mittelalter oder Reformation oder Gegenreformation spricht, über die Kirchenfeindschaft der frz. Revolut. oder den modernsten «Kulturkampf», „Gewollte Entfernung“ gar „von allem Christlichen“? Dergleichen trafe eher N.s als B.s Verhältnis zu Dante. N. ist die katholische Geisteswelt wirklich „nie zu Gesicht gekommen“ (Hofmiller, a. a. O., 129), und er merkt höchstens da einmal auf, wo er – bei Taine – Dante in eine Reihe mit Michelangelo und Napoleon gestellt findet (Wille z. M. [Brahm], Aph. 6c6). Gegen die in diese (antiklassische) Reihe gehörigen Figuren hat B., der immer die Klassik liebt, freilich gewichtige Vorbehalte (s. zu Michelangelo ob. S. 140f., zu Napoleon Kap. XXI f.). Peter Gast hat einmal in einem Briefe (vom 16. 4. 1918; bei Podach, Gestalten um N., 91) die Klassiker – also etwa „die Griechen“, Raffael, Mozart – charakterisiert als diejenigen Künstler, welche „sich einfach geben“ und „alle überwundenen Schwierigkeiten vergessen“ lassen, und sie einer anderen – etwa durch die Namen Dante, Michelangelo, Beethoven, Wagner bezeichneten – Reihe gegenübergestellt, die dadurch charakterisiert ist, daß zum „Wesensausdruck“ dieser Art von Kunst „das Sichtbarwerden des Ringens“ gehört. Gemäß dieser – ganz burckhardtisch gedachten – Kontrastierung ist also Dante kein «Klassiker»; ja, er erscheint hier sogar in Einer Reihe mit – Wagner! (Zu B.s antipodischem Verhältnis zu Wagner s. ob. S. 44 f.). Wenn B. aber auch dem ungeliebten Genie (eines Michelangelo oder Napoleons) die Genialität natürlich nicht bestreitet, so steht er zu Dante, darüber hinaus, doch in einem persönlicheren Verhältnis. Schon der junge B. liest eifrig Dante, und wenn er sich die Zeit dazu „stehlen“ muß (an Ed. Schauenburg 24. 1. 46). Und schon damals genießt er Dante wie einen „Heiden“ (ebd.): als den ersten Dichter, bei dem die «Wiedergeburt des klassischen Altertums» spürbar wird, und der daher nicht nur mit dem Mittelalter, sondern auch mit dem Altertum innerlich zusammengehört. („Verwandtschaft der Weltalter“, notiert B. einmal [ungedr., zit. b. Salome Christ, J. B. u. d. italien. Poesie, 1939, S. 92]). Als Renaissancekünstler ist Dante für B. ferner der große Meister der Form, der über ungewöhnlichen „Reichtum und hohe plastische Macht der Schilderung“ verfügt (GA. V, 223). Und ein Mensch der Renaissance ist für B. Dante auch darin, daß er in jedem Sinne eine «Individualität» war – bewußt und willentlich: „Es scheint, als ob das ganze Mittelalter hindurch alle Dichter sich selber gemieden, er zuerst sich selber aufgesucht hätte“ (ebd.). Freilich liebte B. mehr den Dichter der «Vita Nuova»; – bei dem Dichter der «Commedia» kam für ihn zu sehr ein Zug zum Vorschein, der in einem ihm ausgesprochen unsympathischen Sinne (vgl. ob. Kap. XIX) «individualistisch» war, und den er „Eigenmächtigkeit“ nennt (GA. IV, 166). Dahin gehört Dantes hartes Richtertum über „die ganze Vor- und Mitwelt“ (ebd.), das B. als inhuman und «tyrannisch» empfindet, Dantes Gewalttätigkeit (GA. XII, 150), seine „odiose Rachsucht“ (ungedruckte Notiz; zit. b. Salome Christ, a. a. O., 92). Die Dantesche Art, abzuurteilen, ist für B. sträflich selbstgerechter Hochmut; sie hat für ihn etwas Dämonisches, leises Grauen Erweckendes. „Aus dem Gedicht spricht nur zu oft der Geist der Zwiertacht“ (GA. IV, 166) – statt des Geistes der Harmonie, der Liebe und Güte. Ganz allgemein aber sind für B. „Zorn und Rache bedenkliche Führerinnen des Dichters“ (an Emma Brenner-Kron 21. 5. 52); und überhaupt ist in B.s Augen „der Charakter . . . viel entscheidender als Reichtum des Geistes“ (an Brenner 21. 2. 56). Aber noch dem Dante'schen Charakter gegenüber ist B.s Einstellung komplex, wie die Würdigung von Dantes Haltung im Exil zeigt (ob. S. 110).

16. Gotzend.. Streifz., Aph. 1. — 17. s. oben S. 110. Für N. ist Augustin nur ein „alter Rhetor“, „falsch und augenverdrehend“ (an Overbeck 31. 3. 85), das Mittelalter nennt N. „die Alkoholvergiftung Europas“ (Frohl. Wiss., Aph. 134), „die Moral des Christentums“ — dieser „Religion gewordenen Verneinung des Willens zum Leben“ — das „Kapitalverbrechen am Leben“ (Ecce h. zum «Fall W.», 2; Wille z. M. [Großoktav.-ausg. XV, S. 327], Aph. 251). — 18. 19. B.-GA. VII, S. 49. — 20. in der «Vorrede» zu einer Gesch. d. Malteserordens (1792). — 21. B.-GA. VII, 279 f. „Das echte und wahre“ Mittelalter, dessen „Leben so farbig und reich war, wie man es sich jetzt gar nicht mehr vorstellen kann“, verteidigt schon der jugendliche B. gegen „die Liberalen“, die „in historischen Dingen noch immer den französischen Enzyklopädisten nachschwatzen“ (an H. Schauenburg 22. 3. 47), also gegen die aufklärerische Sehweise. Vgl. auch ob. A. 15 eingangs. N.s Urteil über die Kreuzzüge. Antichr., Aph. 60. — 22. Geneal. d. Mor., 3. Abh., Aph. 1. — 23. ebd., 23. — 24. ebd., 7 f. — 25. ebd., 25. — 26. ebd., 5, 7. — 26a. „Die Wildnis“ (Gotzend.: Streifz., 45), „der Urwald“, „die Tropen“ (Jens. v. G. u. B., 197; Wille z. M. [Brahn], 650) sind die charakteristischen Bilder für das Milieu, in dem, uppig und strotzend, „der Raubmensch“ erwacht.

27. „Das Leben ist der Guter höchstes“ — so konnte, wie nachher Alfred Kerr, auch N. schon den „Moraltrumpeter von Sackingen“ (Gotzend.: Streifz., 1) — der ihm ebenso „unmöglich“ war wie Dante (ebd.) — «verbessert» haben. Gewiß hätte jene Variation ins Gegenteil dann einen andern Klang gehabt. Aber die Zusammenhänge N.s mit «der Moderne», und gerade auch der jüdischen, spielen doch überall mit herein. B. steht bei der Klassik und gegen die «Moderne». Stendhal, der in N.s Leben, dessen eigenem Geständnis zufolge, geradezu «Epoche» machte, wird von B. nur ein einziges Mal (GA. V, S. 313) in einer kurzen Fußnote erwähnt. Anders falsche Annahme einer Abhängigkeit der Renaissancekonzeption B.s von Stendhal (Les précurseurs de N., p. 245, N. u. B., S. 145, 151) wurde schon von Carl Neumann richtiggestellt. „Für Stendhal war die italienische Renaissance ein Bekenntnis, für B. nicht. In den tiefsten Lebensantrieben fanden sich N. und Stendhal zusammen, und B. stand gegen beide“ (C. Neumann, S. 226 A.). Wie Goethe Stendhal's Art und Weise „frei und frech“ fand, so daß sie „anzieht und abstoßt“, wie er Zelter gegenüber sich äußerte, so stand sicherlich auch B. mit gemischten Gefühlen vor Stendhal. N. betrachtet, wie Stendhal, die Kunst als ein document humain, also «große» Kunst als den Ausdruck „großer“ Empfindungen von „starken“ Persönlichkeiten: eine subjektivistische Kunstbetrachtung im Gegensatz zu der «klassischen», die auf das Objektive der Form — und gerade auch der «großen» Form — geht. (Vgl. dazu Wolfflins Einführung zu der Oppeln-Bronikowski'schen Übersetzung [1924] von Stendhal's „Hist. de la peinture en Italie.“) Von Stendhal (das erwähnte Werk erschien 1817) geht der Weg zu Delacroix (dessen «Dantebarke» 1822 ausgestellt wurde): zu einer Kunst, die in ihrer Darstellung leidenschaftlicher Affekte der Widerpart aller «Klassik» ist. Bezeichnend ist Stendhal's Wort an Delacroix: „Ne négligez rien de ce qui peut vous faire grand.“ B.s «klassische» Abneigung gegen Delacroix: an Alioth 14. 6. 81.

28. GA. VII, 197. — 29. ebd., 200 f. — 30. ebd., 197. — 31. ebd., 145. — 32. Wille z. M. (Brahn), Aph. 641. — 33. ebd., 563. — 34. ebd., 641. — 35. Jens. v. G. u. B., 259.

XV.

1. Salin (S 121) glaubt B. den Sinn für Große absprechen zu dürfen: „alle wahrhaft Großen“ seien dem „geruhsamen“ B. (S. 171) nur „storend“, „unbequem“ gewesen. Es genügt, demgegenüber auf B.s Schätzung nicht nur der Homer, Raffael, Rubens, Goethe, sondern auch der Perikles, Alexander, Caesar zu verweisen. Peter Gast nennt B. – im Zusammenhang eines durchaus pronietzschisch und burckhardtkritisch gehaltenen Urteils (an Overbeck 2. 3. 99; bei Bernoulli I, 54) – einen „mit allen Instinkten der Große ausgerusteten Menschen“. Und im vollen Gegensatz zu Salins aus der Luft gegriffener Version hält Bernoulli „den Zündungsgehalt“ des Vortrags, den B. am 6. 11. 70 über „historische Große“ hielt, und die Wirkung dieses Vortrags auf N. für unleugbar (I, 48, 50: „Das waren für ihn Worte, im Herzen zu bewahren!“). Danach war also auch hier wieder B. der Anreger N.s – und nicht irgendwie umgekehrt. — 1 a. B.-GA. VII, 145. — 2. Gotzend.: Streifz., Aph. 37 f. — 3. Antichr., 4. — 4. Gotzend.: Streifz., 37. — 5. Wille z. M. (Brahn), 603. — 6. B.-GA. IX, S. 355. Auch N. hebt hervor, wie früh schon eine „Fülle verschiedenartiger Individuen“ in Griechenland auftritt (Frohl. Wiss., Aph. 149; vgl. auch: *Wir Philol.* [WW. X, S. 368, 386]). — 7. GA. XI, 216, 551, 553. — 8. GA. V, 95, cf. 328 f. — 9. GA. XI, 11. — 10. GA. XI, 216 f. — 11. GA. IX, 326, 355. — 12. 13. GA. XI, 548. — 14. GA. V, 328. — 15. ebd., 332. — 16. ebd., 309, 312, 329. — 17. GA. XI, 178. — 18. GA. VII, 191. — 19. ebd., 190 f. — 20. ebd., 190. — 21. ebd., 179. — 22. ebd., 161. — 23. ebd., 190. — 24. ebd., 161, 176. — 25. GA. XI, 457. — 26. GA. X, 254. — 27. GA. XI, 217. — 28. GA. VIII, 197, XI, 221, XIV, 447. — 29. GA. XI, 286. — 30. GA. II, 276 f., 296, XI, 291, 303 ff., 317, 364, 366 f., 437 f., 451 f. — 31. GA. XI, 270. — 32. ebd., 218. — 33. ebd., 359. — 34. ebd., 452. — 35. Charles Andler (*Les précurseurs de N.*³ [1920], p. 337) meint, B. sei N.s Lehrer gewesen in der Liebe zum Verbrechen, wenn es nur »groß« sei, in der Begeisterung für die „gefürchteten großen menschlichen Raubtiere“. Zum mindesten hätte dann der Schüler den Lehrer gröblichst mißverstanden. In Wahrheit wertete N. alle B.'schen Werte um – und war sich bewußt, damit B. ständig „wehezutun“ (s. ob. S. 12). Andlers irrige Auffassung z. B. auch bei Eman. Hirsch (*Luther-Jahrb.* 1920/21, S. 98). — 36. B.-GA. XI, 438. — 37. GA. XIV, 441. — 38. vgl. GA. XIV, 290. — 39. GA. XIV, 442. — 40. ebd., 442 f. — 41. ebd., 443. — 42. s. ob. S. 12 f. — 43. GA. VII, 160, 190 f. — Vgl. Anm. 1 zu diesem Kapitel. — 44. GA. XIV, 443. — 45. ebd. 441. — 46. GA. VII, 50. — 47. GA. XI, 359, 421. — 48. GA. VIII, 218, XI, 210. — 49. ebd., 221. — 49 a. Was dagegen N. an Friedrich d. Gr. preist, ist jene „Skepsis der verwegenen Männlichkeit, welche dem Genie zum Kriege und zur Eroberung nächst verwandt ist“ (Jens. v. G. u. B., Aph. 209). — 50. GA. VII, 180. — 51. ebd., 180, 182. — 52. ebd., 190. — 53. ebd., 7. — 54. ebd., 201. — 55. ebd., 7. — 56. ebd., 182. — Auch wo N. die gleichen Persönlichkeiten wie B. als »Große« nennt, etwa Cäsar oder Friedrich d. Gr., betont er bei ihnen – wie bei Napoleon – gerade die „zur Größe“ »gehörenden«, »Unmoralität“ (Wille z. M., ed. Brahn, Aph. 148). — 57. B.-GA. VII, 181; ebenso 178.

57 a. Auch wenn Schiller in der „Räuber“-Vorrede „den großen Bösewicht“ gegen „den kleinen“ stellt, geschieht das doch nur in dem Sinne, daß „der große“ Bösewicht, weil er im Gegensatz zu dem kleinen wenigstens über „Kräfte“ verfügt „die Fähigkeit“ auch zum Guten besitzt: er hat „vielleicht keinen so weiten Weg zum großen Rechtschaffenen“ als der Andere. Die große Kraft wird hier darum hoch bewertet,

weil sie die Voraussetzung ist für die Erreichung eines auch ethisch hohen Ziels; die Frage ist hier eine Frage des „Weges“. Ebenso meint es auch Kierkegaard (vgl. Martin, *Die Religion* J. B.s, S. 222 f.), wiewohl von seinem scheinbaren Ethizismus, hinter dem aber in Wirklichkeit eine zwischen religiösem Extremismus und Ästhetizismus schillernde Haltung steht, der Übergang zu N schon ein fließender ist. Auch Kierkegaard, wie N, haßt vor allem die „Herdentiere“ und „Milchseelen“, welche keiner Art charakterlicher «Große» – weder im Guten noch auch nur im Bosen – fähig sind; in der hoffnungslosen „Mittelmäßigkeit“ sieht auch er die grundlegende „Sünde“; auch ihn interessiert nicht die Schwäche der «Vielzuvielen», sondern nur die Stärke der wenigen „Einzelnen“ (vgl. „D. Religion J. B.s“, a. a. O.). Doch bei aller Ähnlichkeit des soziologischen Aspekts (der beidemale durch den gleichen antibürgerlichen Affekt bestimmt ist) und bei aller Übereinstimmung des ästhetischen Reagierens – beide, Kierkegaard wie N., verlangen wenigstens «Stil» – fehlt bei Kierkegaard (und das verbindet ihn mit Schiller und Ibsen) die biologistische Möglichkeit des Ausgleitens in eine Philosophie der Brutalität. Wie Schiller und Ibsen beim Ethos des Idealismus, bleibt er – trotz Ansätzen zur Dämonie – beim Christentum stehen. Dieses nur denkbar schwer zu machen ist sein letztes Anliegen.

58. 59. Wille z. M. (Brahm), Aph. 603, 641. — 60. ebd., 104, 155, 470.

61. Antichr., 46. — Der frühere N., der noch ausdrücklich gegen das «Auf-den-Knie-n-liegen», vor der Kraft“ – der bloßen „Kraft“ ohne Rücksicht auf den Grad der ihr innewohnenden „Vernunft“ – (Morgent., Aph. 548) sich aussprach, sah in einem Übermaß von Aktivismus noch etwas Pathologisches. Alexander d. Gr., Cäsar, Muhammad, Napoleon waren „Epileptiker“ (549). Die Renaissance war ihm damals vor allem die Zeit des Heraufkommens, „der modernen Kultur“: der „Befreiung des Gedankens“, des „Sieges der Bildung“, der „Begeisterung für die Wissenschaft“ (Mschl. Allz. I, 237): eine Auffassung, welche derjenigen B.s nahestand, nur mehr „aufklärerisch“ gefärbt war. Gegen das „Vorurteil“ der „Extremen“ für „die Große“ (ebd., 260) konnte er damals noch die «Güte» setzen (vgl. bei Lou A.-Salomé, S. 25, die für sie niedergeschriebenen Aphorismen). Dagegen will der spätere N. nur noch „den starken Menschen“, der, geleitet von den Instinkten einer mächtigen Gesundheit, seine Taten ganz ebenso wie seine Mahlzeiten „verdaut“ und dabei auch „mit schwerer Kost fertig wird“ (Wille z. M. [Großoktavausg. XVI, S. 309], Aph. 906), ja geradezu eine „Vorliebe“ hat für „fragwürdige und furchtbare Dinge“ (ebd. [XVI, S. 268], Aph. 852). Ist doch der „große“ Mensch der, „vor dem sich die Gesetze selber auswischen“ (Nachlaß, 1882/84; XII, S. 274). Er ist ja das «Leben» in Potenz, – und nur „wo Leben erstarrt, turmt sich das Gesetz“ (Bruchstücke zu den Dionysos-Dithyramben; VIII, 394).

62. B.-G.A. X., S. 353 ff. — 63. W. z. M. (Brahm), Aph. 469, 692. — 64. ebd., 615. — 65. Dagegen ist für N. die „Skepsis“ gegenüber dem Glauben der «Lebens»philosophie an die Notwendigkeit des «Willens zur Macht» ein Symptom der „Décadence“ (ebd., 47). N. und B. sind also in umgekehrtem Sinne «Skeptiker». — 66. ebd., 615. — 67. ebd., 494. — 68. Ecce h.: Warum ich e. Schicks., 5. — 69. ob. S. 117. — 70. 71. Gtzd.: Streifz., Aph. 37. — 72. Geneal. d. Mor., I. Abh., 11; s. auch ebd., 12. — 73. ebd., 11. — 74. Jens. v. G. u. B., 257. — 75. Wille z. M. (Brahm), 614. — 76. 77. wie Anm. 71. — 78. Wille z. M., 609. — 79. Ecce h.: a. a. O., 4; Wille z. M., 614. — Im Gegensatz zu N. macht B. zwischen „bloßer Macht“ und „Größe“ einen ausdrücklichen, entscheidenden Unterschied (s. ob. S. 126).

80. Jens., Aph. 259. Umgekehrt erkennt Ric Huchs unverbildeter Blick gerade in dem Willen «zurück zum Tier», zurück zu der naturhaften Ungehemmtheit „des Tiermenschen“, ein Décadence-Ideal, ein Zeichen des Kulturverfalls, – wohingegen die Orientierung an „dem Bilde des Gottmenschen“ einer aufsteigenden Entwicklung entspreche. „Die Natur“ ist „der Ausgangspunkt“, nicht „das Ziel“; und der sich nach ihr „zuruckseht“, ist „der denaturierte Mensch“ der Spatkultur (D. Sinn d. Hl. Schr., 212). Auch die spate Antike schon kennt, gleich N., den Preis des «Barbaren». In dem N., welcher „das Tier“ vergottlicht und von „der Unschuld des Raubtiergewissens“ schwärmt (Geneal. d. Mor., 1. Abh., 11), erkennt auch Wilh. Fischer-Graz (a. a. O., S. 46 f.), „das Bild eines Spatmenschen, der in einer Zeit des Niederganges von Gesundheit träumt . . . Cesare Borgia . . . (vgl. ob. S. 119) ist ja in Wirklichkeit kein Gesunder, sondern ein Décadent“. „gerade der Mensch ungebrochener Instinkte ist nicht grausam in diesem uberbetonten Sinne“, in welchem N. die Lust an der Grausamkeit akzentuieren kann, – wobei man eher (s. W. Fischer, a. a. O., 92) an den pathologischen Typ des Marquis de Sade denken darf. Dessen Ausspruch: „il n'est point une plus sotte vertu que la piti “ nimmt bereits die «Übermenschen»-Moral vorweg. Diese bedeutet ja in Wirklichkeit „nicht das Geben eines neuen Gesetzes“, sondern „ein Verzicht auf ethische Maßstäbe“: „die Entfesselung der Willkür“, denn „die Herrschaft der Triebe . . . ist das Chaos“ (Fr. Heinemann, a. a. O., 152 f.). Die «neuen Tafeln» (vgl. ob. S. 49), welche beginnen mit der Statuierung eines metaphysischen Chaos (ob. S. 58 f.), konnen, weil sie eine Verehrung „nur der Kräfte“ kennen, auch im Ethischen kein «Gesetz» aufstellen. So kann N nicht „Erwecker“, nur „Zerstorer“ sein (Ernst Gundolf, a. a. O., 48). Der rein physiologische Maßstab – «gut» ist, was «das Leben» steigert, schlecht, was es schwächt und aufhält – ist ein nur quantifizierender. N. selbst hat ein volles Bewußtsein davon, daß „dem gröſsten neueren Ereignis“, dem «Tode Gottes», „nunmehr“ der Einsturz auch „unserer ganzen europäischen Moral“ folgen müsse; und auch was damit „nun bevorsteht“, weiß er: nämlich „eine ungeheure Logik von Schrecken . . ., eine Verd sterung und Sonnenfinsternis, derengleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat“ (Fröhl. Wiss., Aph. 343; vgl. dazu auch ebd. Aph. 285 – mit der Gewaltsamkeit seines Schlu optimismus).

81. Jens. v. G. u. B., Aph. 257. – 82. ebd.; Geneal. d. Mor., 1. Abh., 11. – 83. Jens., 265. – 84. ebd., 258 f. – 85. Wille z. M. (Brahn), 629, 637. – 86. Gotzend.: Streifz., 1. – 87. Geneal., 2. Abh., 16. Typisch hier der Vergleich aus der Zoologie. – 88. Wille z. M. (WW. XV, S. 397), Aph. 351. In der Polemik gegen „den schrecklichen Not- und Raubstaat“ kann N. wohl einmal die dort obenauf kommenden „stärksten“ Individuen in einen sie negativ wertenden Gegensatz zu „den besten“, „den großen“ Individuen stellen (Nachlaß, 1873: WW. X, S. 310); sonst aber kommt ihm doch alles an auf die „starken“ Persönlichkeiten (II. Unztg., 5), und dies „Ziel“ soll erreicht werden durch „Züchtung“ (Wille z. M. [WW. XV, S. 429], Aph. 398). „Dem stärkeren“ Menschen – nicht dem Staat – wird das Recht vindiziert, „so rücksichtslos zu denken wie die Natur.“

89. W. z. M. (WW. XVI, S. 222), Aph. 788. Dieser ganze vorgebliche «Naturalismus» ist im Grunde typische Romantik, welcher der domestizierte und uniformierte Menschentyp der bürgerlichen Umhegtheit «uninteressant», «langweilig» ist (vgl. ob. S. 231, A. 1). Die romantische Phantasie braucht etwas, was sie anregt und aufregt: «Leben» und

Taten, die – mögen es auch die schlimmsten Untaten sein – jedenfalls „den Dichtern für lange . . . etwas zu singen und zu rühmen“ geben, und Menschen, die höchstens eben hieran denken bei solchen Taten (Geneal. d. Mor., 1. Abh., 11). Dabei kann N.s extreme Romantik – die, mit ihrem Kult eines antibürgerlichen „Willens zur Macht“, bereits den bürgerlichen «Willen zum Recht» verneint und in der Gleichheit aller vor dem Gesetz schon eine falsche Gleichmacherei sieht – gar nicht weit genug «zurück» gehen, um auf jenes Maß wünschenswerter «Ungleichheit» zu stoßen, in dessen Rahmen es ein «Recht, Unrecht zu tun», gibt als das Vorrecht des «Starken», dessen aus großen Leidenschaften herausgebornes Tun gar nicht gehemmt sein «soll» durch irgendwelche von einer allgemeingültigen theoretischen und praktischen «Vernunft» her begründete Bindungen. Dieses Ideal geht – auf den Spuren der dem *Nóμος* die *φύσις* entgegenstellenden Sophisten – über die Stufen der Kultur zurück auf die Stufe des noch möglichst «naturn», d. h. „tier“nahen, also eines möglichst «primitiven» Menschen, den die Griechen «barbarisch» nannten. Das «Uneuropäische» dieses Ideals zeigt sich schon in N.s Vorliebe für das exotische Bild der „Wildnis“ des „Urwalds“, wo strotzendes Leben in „tropischer“ Fülle gedeiht, während in dem Klima „unserer zivilisierten Welt“ alles verkummert (s. Jens. v. G. u. B., Aph. 197; Gotzend Streifzüge, Aph. 45). Den Romantiker «fasziniert» der Gedanke, daß ein Mensch von angeborenem «Format» zu allem, wozu er «geboren», auch «berechtigt» sei.

XVI

1. «Möchl. Allz.» freilich verehrt noch „die Gute und Liebe“ (I, 48, 129), das „Wohll wollen“ und die „Menschlichkeit“ (49), die „Gerechtigkeit“ im Gegensatz zu „dem gewalttätigen Instinkt“ (452) und der Grausamkeit (456) „zurückgebliebener“ Menschen (43). Hier vertritt N. noch den «humanen», allem «Tierisch»-«Barbarischen» widerstrebenden Standpunkt. — 1a. Wille z. M. (Brahn), 572, 628 f. — 2. Antichr. 7. — 3. Ecce h.: Warum ich so weise bin, 4. — 4. Wille z. M., 501. — 5. Ad. Baumgartner in seiner Rede bei der Feier der 100. Wiederkehr von B.s Geburtstag (25. 10. 1918), zit. v. Emil Durr, Basler Jahrb. 1932, S. 219 f. — 6. ebd. Noch eine Autorin vom Range Ric. Huchs kann meinen, „B. zuerst“ habe „das Ideal . . . der blonden Bestie“ aufgestellt (D. Sinn d. Hl. Schr., 211), und kann, von dem „Schrei der Menschheit nach dem Teufel“ sprechend, B. in Einem Atem mit N. nennen (Luthers Glaube [1916], 44). — 7. GA. V, 308 f., H. Gelzer, a. a. O., 341 f. — 8. an Preen 25. 3. 90 (aus Anlaß von Bismarcks Sturz) — 9. s. ob. S. 73. — 10. Geneal., 2. Abh., Aph. 11. — So eing. B. mit N. (Morgenr., Aph. 179 a. E.) darin ist, daß die «Sekundität» kein „höchstes“ und kein „durchaus unentbehrliches“ Gut sei (s. ob. Kap. XIV), — so bereit auch er ist, im «Agonistischen» ein kulturell belebend wirkendes Prinzip zu sehen und, wie Schiller, dem Kriege und seinem heroischen Ethos „auch seine Ehre“ zu geben, — so wenig läßt er sich durch emotionierende Vorstellungen von der abenteuernden «Lust» an der großen Gefahr, von der „Magie“, „ungeheurer“, ob auch „entsetzlicher“ Momente, und von der beschwingenden Wirkung, die von da auf „die Kunst“ ausgehe (N., D. griech. Staat), dazu verleiten, die Antithese gegen die vom «Geld» beherrschte «Zivilisation» bis zum prinzipiellen Militarismus zu übersteigern. — 11. B.-GA. VII, S. 26—28, 70. — 12. Wille z. M. (Brahn), Aph. 84. — 13. ebd., 656. — 14. Frohl. Wiss., 325. Genau umgekehrt bestimmt ein liberaler Aristokrat, wie Lord Acton, den

vornehmen Menschen (gentleman) als einen, „who will bear pain rather than inflict it“. Hier bedeutet edelmännische Haltung die eines „durch die edleren Motive geleiteten“ Menschen, im Gegensatz zu jenem Begriff, den sogenannte Aristokraten von einer angeblichen Ehre haben, die schon Montesquieu mit schneidender Ironie definierte als „eine Erfindung, um Männer von Welt zur straflosen Begehung nahezu jedes Unrechts zu ermächtigen“ (Lectures on modern history [ed. 1906], p. 295; Lectures on the French Revolution [ed. 1910], p. 7). — 15. B. an N. 13.9. 82; vgl. ob. S. 17, 51. — 16. Geneal., 2. Abh., Aph. 6 f. — 17. Jens., 258. — 18. ebd., 265. — 19. B.-GA. VII, S. 226 f. — 20. ebd., 251 — 21. ebd., 247. — 22. ebd., 283. — 23. ebd., 283, 293. — 24. ebd., 251, 305 f. — N. dagegen (dem es ja allein auf «die Aufzucht» ankommt und ihren «Willen zur Macht») verherrlicht das dionysisch Triebhafte als solches. Darum sieht er, wie Bäumler (Studien, 239) treffend bemerkt, Kampf und Krieg durchaus unter dem Gesichtspunkt des „Zaubers“, den der Sieg als solcher ausübt; „jene Lust am Vernichten, die den Kern (sic) des dionysischen Phänomens bildet, kommt auch in der Seelenhaltung des Siegers vor.“ „Die Grausamkeit“ des Siegers „gehört zur ältesten Festfreude der Menschheit“ (Morgenr., Aph. 18). Und eine moralische Zurechnung gibt es für N. ja nicht, nur die „ewig gleiche Unschuld“ des „Werdens und Vergehens“. — 25. B.-GA. VII, 305. — 26. ebd., 198, 293. — 27. ebd., 198. — 28. GA. XI, 227, 304. — 29. GA. VII, 203. — 30. vgl. GA. VIII, 221–255 passim, IX, 326, 329, XI, 184–522 passim. — 31. GA. IX, 356. — 32. GA. VII, 195. — 33. ebd., 126. — 34. ebd., 203. — 35. ebd., 126. — 36. Wille z. M. (WW. XV, S. 294 f.), Aph. 205; (S. 326 f.) 249. Immerhin versteht (mindestens der frühere) N.: „Nichts ermüdet vielleicht so sehr als der Anblick eines beständigen Siegers“ (Morgenr., Aph. 71). — 37. Wille z. M. (WW. XV, S. 271 ff.), Aph. 175 f., (S. 326 f.) 249; auch z. B. Antichr., Aph. 45. So stimmt N. denn auch dem „vornehmen“ römischen Urteil über das Christentum als eine „foeda superstitio“ zu (Fall Wagner, Epilog; Wille z. M. [WW. XV, S. 272], Aph. 175). — 38. Wille z. M. (XV, S. 417 f.), Aph. 383. Das Stärkste sind die vom Archiv unterdrückten und von Hofmüller (Süddt. Monatsh. XXIX, S. 83) publizierten Worte im 29. Kap. des «Antichr.». Vgl. indes schon das „weiland ein Mauschel“ in der aus N.s 18. Lebensjahre stammenden Erzählung „Euphorion“ (Hist.-krit. Ausg. II, S. 70). Die hemmungslosen Invektiven gegen das Neue Testament (Antichr., Abschn. 46 etc.) bezeugen nur, daß – gemäß einem eigenen frühen Ausspruch N.s – „nicht seine Vernunft, sondern seine Leidenschaft“ Gewalt über ihn gewonnen hat. Diese Leidenschaft ist sein angemessenes und anmaßendes Überlegenheitsbewußtsein, das jede Ehrfurcht im Keime erstickt, so daß er „selbst den Stifter des Christentums . . . als oberflächlich“ meint abtun zu können (an d. Schwester, Anf. März 85), ja daß er glaubt von „der unverschämten Leichtfertigkeit“ sprechen zu dürfen, „mit der im Neuen Testament von . . . Leben, Welt, Gott usw. geredet wird.“ — 39. B. an Beyschlag 14. 1. 44 — 40. Ecce h.: Warum ich e. Schicks. bin, Aph. 4.

XVII.

1. Wille z. M. (Brahm), 599. — 2. Ecce h.: Warum ich e. Schicksal bin, 4.

2a. Wohl kann auch N. einmal von einem „Ganzen“ sprechen, in welchem „sich alles erlöst“ oder versöhnt, und in „freudigem und vertrauendem Fatalismus“ (Götzend.: Streifz., Aph. 49) sich zu dem Glauben bekennen, daß „alles so, wie es gehen sollte,

auch wirklich geht“, und daß „jede Art «Unvollkommenheit» . . . mit hinein in die höchste Wunschbarkeit gehört“ (Wille z. M. [Großoktavausg. XVI, S. 362], Aph. 1004; vgl. auch 1010 [S. 365]). Aber dieser „amor fati“ (ebd. 1041 [XVI, S. 383]) im „Glauben“ an „Dionysos“ (Götzend., a. a. O.) ist rein innerweltlich gemeint: wohl im Sinne „eines absoluten Jasagens zu der Welt – aber um der Gründe willen, auf die hin man zu ihr ehemals Nein gesagt hat“ (W. z. M. [XVI, S. 372], Aph. 1019). Und dieses grundsätzlich immanentistische Denken kommt dann konsequenterweise doch wieder zu dem Ergebnis „daß es kein «Ganzes» gibt“ und keinen Gesamtprozeß (ebd. [XVI, S. 169], Aph. 711); da „es kein All gibt“ (ebd. [XV, S. 381], Aph. 331), so ist auch das „Ideal der harmonischen Allentwicklung“ nur ein „Ideal für gute Menschen!“ wie N. mit unüberbietbarer Verachtung sich ausdrückt (Nachlaß, 1882/84; XII, S. 295). N.s Philosophieren muß ja danach trachten, „daß man das All, die Einheit los wird“: denn sonst „wurde man nicht umhin können, es als höchste Instanz zu nehmen und «Gott» zu taufen“ (W. z. M. [XV, S. 381], Aph. 331). Vgl. ob. Kap. VII, A. 15.

3. Ecce h.: Warum ich e. Schicks. bin, 4. — 4. B.-GA. VII, S. 162. — 5. ebd., 161, 182 f., 190. — 6. ebd., 182, 186, 190. Stedings völlig unzutreffende Behauptung (S. 560), in B.s Konzeption «der historischen Größe» sei das Entscheidende der Renaissance-Individualismus statt der durch das Individuum verwirklichten „allgemeinen“ oder objektiven «Idee», verwechselt – wieder einmal – B. mit N. — 7. GA. VII, 1, 160, 163, 176. — 8. ebd., 186. — 9. ebd., 204. — 10. ebd., 180. — 11. ebd., 185 f. — 12. ebd., 201. — 13. ebd., 164. — 14. ebd., 180. — 15. ebd., 186. — 16. ebd., 202. — 17. ebd., 26, 204. — 18. ebd., 26. — 19. ebd., 201 f. — 20. ebd., 202. — 21. vgl. ob. S. 102 ff. — 22. GA. VII, 1–3. — Auch N. wendet sich gegen Hegels „historischen Optimismus“ (Wir Philol. [WW., Naumann, X, 401 f.]), aber nur um die Geschichte für „brutal und sinnlos“ zu erklären. Theodor Lessings «Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen» geht in der Grundidee unmittelbar auf N. zurück.

XVIII.

1. GA. V, 404 f. Bei Kenntnis auch der scholastischen Gedankenwelt hätte B. für die Betrachtung „der Welt als eines großen moralischen und physischen Kosmos“ vor allem auf die thomistische *ordo*-Idee verwiesen. Vgl. dazu Paul Ludw. Landsberg, D. Welt d. Mittelalters u. wir (1922). — 2. vgl. bes. GA. V, 194. — 3. GA. V, 364. Auf der Synthese des humanistischen mit dem christlichen Geiste beruht jene „Bildung Alteuropas“, als deren später Verteidiger B. sich fühlte (an H. Schauenburg 5.3.46), und der N. Todfeindschaft angesagt hatte. Im Renaissance-Platonismus stellt jene Synthese sich exemplarisch dar. Es ist also ganz unmöglich, B.s Liebe für die Renaissance – die gerade auch diesem Platonismus gilt – von einem Gegensatz gegen die Religion her verstehen zu wollen und B.s Verhältnis zur Renaissance mit demjenigen N.s – des offenen Widersachers alles platonischen Denkens – auf denselben Nenner zu bringen, wie A德勒 (N. u. B., 147, 152) es möchte. N.s Standpunkt ist ebenso antihumanistisch wie antichristlich; er kann humanistisches Denken höchstens insoweit zu Gnaden annehmen, als antichristliche, also negative Elemente in ihm wirksam sind. — 4. GA. V, 114. — 5. ebd., 255 f. Dies apollinisch-christlich-humanistische Ideal des nach «oben» strebenden und damit zu einer «höheren» Geistigkeit sich emporläuternden Menschen, – dies auf eine Jahrhunderte lange Tradition in der abendländischen Geistesgeschichte zurückblickende

Ideal tritt in B. dem dionysisch-machiavellistisch-N.schen Ideal gegenüber, das, rauschhafte mit realistischen Elementen vereinend, statt der klassischen Harmonie die vitale Kraft – im Sinnbild des zum «Gott» erhobenen «Tiers» – verehrt als ein Höchstes, die «Kultur» nicht mehr als wesenhaften Gegensatz zur «Barbarei» verstehend, sondern beide als Pole eines Spannungsverhältnisses, innerhalb dessen das barbarische Element als die ständige Quelle gesunder Kraft gedacht wird. Goethes klare Linie ist da verlassen zugunsten einer schillernden Romantik, welche die Gegensätze ineinander überfließen läßt. Dabei gerät die «Kultur», da sie es an «Gesundheit» mit der Barbarei natürlich nie aufnehmen kann, von vornherein in Gefahr, der «absteigenden» Linie des Lebens zugerechnet zu werden. — 6. an Schauenburg 28. 2. 46. — 7. an Preen 31. 5. 74. — 8. GA. VII, 238 A., N. dagegen richtet gegen die Christianisierung der Germanen eine massive Kritik (Wille z. M. [Großoktavausg. XV, S. 258], Aph. 156). — 9. aus dem Mskr. der B.schen Vorlesung über „die letzten Jahrhunderte des Mittelalters“ (1850) zit. von Kaegi, GA. V, S. XXXI. — 10. GA. V, 202. — 11. GA. VII, 254. — 12. ebd., 259. — 13. In diesem Sinne unterschieden die Romantiker (seit Adam Müller) zwischen «Werden» und «Machen», – entsprechend der Soziologe Ferd. Tönnies zwischen – auf echtem „Wesenswillen“ beruhender – «Gemeinschaft» und – auf bloßem „Kurwillen“ aufgebaute – «Gesellschaft». — 14. GA. VII, 292, 314, 316, 328–330, 344. — 15. GA. V, 125. — 16. GA. VII, 69, 100. — 17. GA. V, 97. — 18. GA. VII, 276, 278. Andler (N. u. B., 57) meint unbegreiflicherwise, B. habe die antireligiösen „Bestrebungen des modernen Staates“ begrüßt. — 19. GA. VII, 277. — 20. ebd. 100f., 252, 284. — 21. ebd., 292, 318, 324–327. — 22. ebd., 272, 274. — 23. ebd., 275, XIV, 397. — 24. GA. VII, 250, 267, 270, 276. — 25. ebd., 268 f. — 26. ebd., 69 f. — 27. GA. XIV, 390. — 28. GA. VII, 268. — 29. ebd., 252. Das ist wie eine Stellungnahme gegen N.s Wort: „Das Christentum . . . war das größte Unglück der Menschheit“ (Gotzend.: Streifzüge, Aph. 47 a. E., = Antichr., 51 a. E.). Die Geschichte des Christentums ist für N. „einer der schrecklichsten Teile der Geschichte“ (Wir Philol.; WW. X, S. 403). Vgl. auch ob. K. XIV, A. 17. Cf. «Wir Philol.», a. a. O., S. 407: „Religionen verstehe ich als Narkosen“, – als „Opium“ hieß es dann später. — 30. Ein antisemitischer Einschlag kehrt in B.s Geschichtsschreibung immer wieder: s. GA. VII, 232, 246, 254, 264, XI, 429 f., 613, etc. — 31. 32. GA. V, 329. — 33. ebd., 358. — 34. ebd., 359. — 35. GA. VII. — 36. ebd., 196. — 37. Dazu: Heinr. v. Eicken, Gesch. u. Syst. d. mittelalterl. Weltanschauung (1887 bzw. 1913). Vgl. zu der einschlägigen Problematik: des Verf.s Ausführungen in „Mittelalterl. Welt- und Lebensansch.“ usw. (1913) sowie in der «Dt. Vjschr. f. Litt.wiss. u. Geistesgesch.» 1924.

38. B. sieht auch, daß die großen Asketen der Geschichte (vgl. ob. K. XIII, A. 153) „starke Herzen“ waren, „Riesennaturen“ (GA. II, 319). In solchem Sinne hat dann Scheler gegen N. geltend gemacht, die Moral der Askese, des Opfers sei gerade „Ausdruck eines starken Lebens“ (Vom Umsturz der Werte [1919] I, 138). N. dagegen erblickt in „asketischen Idealen“ (s. Geneal. d. Mor., 3. Abh.) ein Zeichen niedergehenden Lebens, der Schwäche, Entartung, Décadence. Eine Problematik freilich meldet sich unabweislich auch bei ihm. Als Philosoph kann er nicht leugnen, daß mit „höchster Geistigkeit“ „ein gewisser Asketismus“ zusammengehöre (a. a. O., Aph. 7 ff., bes. 9), der bei den „geistigsten“ Menschen schon „Natur, Bedürfnis, Instinkt“ geworden sei (Antichr. 57). Solche Umkehrung des «natürlichen Instinktes» mag nun der «orgiastische» Verkünder des «Lebens» noch so sehr kritisieren als ein «Widersachertum des Geistes»

gegen das Leben; seiner Wesensart nach aber ist N. ja selber der „geistigsten“ Menschen einer, und so kommt eine Problematik auch in seine Lehre. Er kann auch ein entsagendes Leben preisen (vgl. etwa «Morgenr.», 449) und jene „Zucht des Leidens“, welche „alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat“ (Jens. v. G. u. B., 225). Was N. in diese Position drängt, ist die ihm notwendige Distanzierung gegen das verachtliche und falsche „Ziel“ einer eudamonistischen Lebensanschauung, welche das „Glück“ im „Wohlbefinden“ sucht, im „Angenehmen“ eines „erbarmlichen Behagens“ (a. a. O.; Zar., Vorrede, 3; Zar. I, Von der schenkenden Tugend, 1). Darin, wie in dem praktischen Asketentum des Lebensstils (s. ob. S. 27), berührt N. sich mit B. Auch diesem erscheint ein Mensch persönlich gerechtfertigt, wenn man von ihm sagen kann, er habe nie etwas *ἡδονῆς ἐνεκα* getan (s. GA. XI, S. 251 A. 306). Freilich: wenn für B. «Glück» nur existiert als geistiges Glück der «Anschauung», wie Kunst und Geschichte es gewahren, so bedeutet «Glück» für N. das „Machtgefühl“ als ein Gefühl potenzierten «Lebens». Vgl. Antichr., Aph. 2: „Was ist Glück? – Das Gefühl davon, daß die Macht wächst.“ „Glück ist eine Begleiterscheinung beim Auslösen von Kraft“ (Werke [Naumann-Kroner] VIII, S. 320 = XVI, S. 445).

39. GA. VII, 258 f., cf. 284. — 40. GA. V, 405. — 41. Vgl. ob. A. 150 zum XIII. Kap. — 42. GA. V, 194, 364. — 43. ebd., 197 f. — 44. GA. XII, 69, 71 Eine Beschäftigung mit Raffael ist in B.s Augen eine Beschäftigung mit dem denkbar „Trostrvollsten“ (an Vogeln 15. 4. 69). «Trost» über die Misere der eigenen Zeit ist das, was B. «für sich persönlich» von der Kunst «will», und was er bei der «klassischen» Kunst in so hohem Maße «findet». — 45. GA. XII, 104 — 46. GA. XIV, 332. — 47. GA. XII, 12. — 48. ebd., 125. — 49. ebd., 16. — 50. GA. XIV, 343. Zu den Unbegreiflichkeiten bei Andler gehört auch seine Meinung, B. hätte in jeder Lösung der Kunst von der Religion eine „Befreiung“ der Kunst gesehen (S. 120). — 51. Vgl. Carl Neumann, J. B., 369 f., auf Grund von Aufzeichnungen Geymüllers; auch schon C. Neumanns Einl. zum Briefwechsel B.-Geymüller (1914), S. 6. — B. war für Geymüller der geistige „Mittelpunkt“ dieses um „die Renaissance“ sich scharenden Kreises, und Geymüller „verfocht von der Gesamtrenaissance nur die Kunst“ (Neumann, J. B., 388) — und nur im Sinne der Renaissancekunst auch eine «Renaissancegesinnung». — 52. Mschl. Allz. I, Aph. 237 — 53. s. oben S. 130 und A. 11. — 54. Antichr., Aph. 60. Vgl. die Nachlaßstelle der Umwertungszeit: „Die asiatischen Menschen sind hundertmal großartiger als die europäischen“ (Werke [Naumann] XIII, S. 330). — 55. Antichr., Aph. 59. — 56. Wille z. M. (Brahn), 233. — 57. Geneal., 3. Abh., 22. — 58. Ecce h. zum «Zarath», 4. Dieser Stauffer ist der „erste Europäer nach seinem Geschmack“ (Jens., 200). — 59. Antichr., 60. Zu Karl Martell s. auch Nachlaß, Umwertungszeit (Werke XIII, S. 350). Im Gegensatz zu N.s Auffassung gehört für B. Karl Martell gerade zu den providentiellen «Rettern Europas» (GA. I, 106 f., 110 f) — 60. B.-GA. VII, 189. — 61. vgl. GA. VII, 70. Innerhalb von B.s weltanschaulicher und geschichtsphilosophischer Gesamtkonzeption gehört Friedrich II. zu den typischen Repräsentanten der Potenz des „Staates“ in ihrem typischen Antagonismus gegen die Potenzen „der Religion“ und „der Kultur“ (vgl.: D Religion J. B s., S. 136). Die divergierende Bewertung spricht natürlich nicht dagegen, daß N. gerade durch B. auf die Figur Friedrichs „hingewiesen“ worden sein mag (K. Hampe, Kst. Frdr. II. . . . [1925], 51). — 61a. Schon Richl (Fr. N. [1897], 127 f) hat das völlig Unhistorische dieser Vorstellungsweise auseinandergesetzt. — 62. Antichr., Aph. 61. — 63. Mschl. I, 237. Der «Wille z. M.» spricht von Luthers „abgeschmackten

Hinterwaldlerproblemen – zu einer Zeit, wo in Frankreich schon die tapfere und frohmütige Skepsis eines Montaigne möglich war“, Luther als „der große «ungeistige» Mensch“ war der „Anführer“ des „Bauernkriegs und Pöbelaufstands“ gegen „den geistigen Geschmack“ (WW. XV, S. 406: Aph. 367; vgl. auch die Nachlaßstelle XIII, S. 36). — 64. s. ob. S. 131 unt.

XIX.

1. s. ob S. 125. — 2. Geneal., 1. Abh., Aph. 16; Antichr., 61. — „Vornehm“ ist bei N. der Gegenbegriff zu «bürgerlich», und die Gleichsetzung der von ihm verächtlich als „plebejisch“ bezeichneten bürgerlichen mit den „bleichsüchtigen“ (s. Wille z. M. [WW. XV, S. 403 f.], Aph. 361) «christlichen» Werten – eine Gleichsetzung, die er vollzieht unter dem Vorzeichen „der Moral“, – führt zu der gleich problematischen Ineinsetzung „vornehmer“ mit „robusten“ Idealen im Zeichen des immoralistischen „Übermenschen“, der auch ein „Raubmensch“ (vgl. Jens. v. G. u. B., Aph. 197), ein Raubtier in Menschengestalt sein mag. So gesehen, kann dann freilich der Mensch der – paganistisch gesehenen – „Renaissance“ als „vornehm“ erscheinen (ebenso wie auch Napoleon). — 3. Geneal., a. a. O. – Entgegensetzung der Renaissance gegen die Reformation auch: «Wir Philol» (WW. X, S. 406) – Freilich ist das nur die eine Seite der Beurteilung. Dem Doppelantlitz der Reformation entspricht auch N.s Doppelurteil: Ihre (positive) Intention, die auf eine Regeneration des im Zusammenhang mit der Renaissancekultur stark verweltlichten Christentums ging, kann der Schwarmer für ein starkes, schönes Heidentum natürlich nur negativ werten, im Blick auf die (negative) Wirkung des Protestantismus dagegen – insofern er nämlich faktisch selbst zum Bahnbrecher einer allgemeinen Säkularisierung wurde und durch seinen Angriff auf die Kirche dem großen Abfall vom Christentum überhaupt vorarbeitete – kann N. nur sein volles Ja sagen zu diesem Zerstörungswerk und sich selbst als dessen «Vollender» fühlen (s. unt. A. 5).

4. Fröhl. Wiss., Aph. 358. In diesem Sinne wird die Reformation „für den Plebejismus der letzten Jahrhunderte verantwortlich gemacht“ (Baumler, N. als Philos., S. 108). Natürlich bleibt Luther auch als „Bauernfeind“ ein «Bauer» – schon wegen seiner grundlich unvornehmen „Schimpfteufelei“ (seinen „Mangel an Vornehmheit“ hebt auch eine Nachlaßstelle der Umwertungszeit hervor [Werke XIV, 65]) –: ein «Bauer» im Sinne eines gesellschaftlichen sowohl wie eines bildungsmaßigen Mankos. Weil Luther «Pöbel» war, konnte er auch zum «Wiederhersteller des Christentums» werden (s. Fall Wagner, 2), dieser «unvornehmen» Religion, und zum Zerstörer der (an sich «vornehmen») Kirche. Wenn in ihm das «Plebejische» sich darstellt, dann das «Vornehme» in Loyola, für den „als Menschen“, als Typ, N. offen Partei nimmt (an Peter Gast 5. 10. 79). So stellt auch für B. der Aristokrat Loyola und sein ganz auf Disziplin aufgebauter Orden das sympathische Gegenbild zu der „allgemeinen Indisziplin“ und dem religiösen «Demokratismus» auf protestantischer Seite dar. „Es machte gewiß etwas aus“, so lautet B.s soziologische Analyse, daß Loyola, der „am Hofe der Reyes catolicos verkehrt hatte“, „einerseits die Haltung und Machtgewöhnung eines Offiziers und andererseits die allgemeinen Voraussetzungen eines Menschen von Bildung und Stande mit sich brachte; im Verhalten zu Menschen aller Art, auch zu den Mächtigen, war er dann nicht den Sprüngen und Unberechenbarkeiten unterworfen, die sich bei dem von unten, aus Bauern (!)

oder Stadtvolk Emporgekommenen, einzustellen pflegen“; – „dem Gedanken der unbedingten Subordination, wie er seiner Disziplin eigen ist, mochten starke Anregungen aus seiner militärischen Vergangenheit gedient haben. Auch S. Pachomius und S. Martin von Tours waren Offiziere gewesen“ (GA. VII, 347 ff.). — B. hatte N. auf Janssen's II. Bd., „diese mächtige Materialsammlung“, aufmerksam gemacht, sie diene N. zur Emanzipation von „der verfälschten protestantischen Geschichtskonstruktion, an welche wir zu glauben angelehrt worden sind“ (an Gast 5. 10. 79).

5. Frohl. Wiss., Aph. 358 a. E. — N. nimmt hier also gegen „den Norden“ die Partei „des Südens“. Wenn man aber eine Reihe von Repräsentanten «sudlicher» Geistigkeit einer anderen Reihe von Repräsentanten «nordischen» Geistes gegenüberstellt, dann kann man N. unmöglich in die «sudliche» Reihe, die der Winckelmann und Goethe, hineinstellen, wie es verschiedentlich geschehen ist (s. etwa Podach, N.s Zusbr., S. 68, ebenso aber gelegentlich auch ein ganz anders gerichteter Autor wie Bäumler [Studien, 285], der freilich anderwärts [ebd., 288] N. mit Recht einen spezifisch „nordischen Menschen“ nennt). N. gehört „seinem ganzen Wesen, seinem geistigen Blut nach“ „von Natur“ durchaus der «nordlichen» Reihe an, „wie sehr ihn auch eigener Wille, Entschluß, Predigereifer und Hellenenheimweh . . . der «sudlichen» Reihe einfügen mochte“ (Ernst Bertram, N., 126. Freilich steht Bertrams Satz in einem andersartigen Zusammenhange und ist dementsprechend anders intendiert). [Vgl. auch R. Lindemann, der – im „Hochland“ XXII 2, 1925, S. 652 f. – N. in die von der mittelalterlich-deutschen Mystik über Luther und den Pietismus führende Linie einrückt.] Man muß beachten, in welchem Sinne N. auch Luthers Lob einmal singen kann. Darin ist Luther ihm „der große Wohltäter“, daß er mit dem Kult „der Heiligen und der ganzen christlichen vita contemplativa“ Schluß machte; – war es auch „eine bäuerische Art“, so ist es doch „das Bedeutendste, was Luther gewirkt hat“ (Morgenr., Aph. 88). Ein für N. sehr typisches Ja zu Luthers Nein also. Und daneben ein Ja zu Luthers «Ich»-Ton und Ich-Bewußtsein. Der positiv zu wertende Luther, das ist für N. derjenige, der die Deutschen „gelehrt hat zu sprechen: «hier stehe ich! Ich kann nicht anders!»“ (Sperrungen im Original). Darin empfindet N. Luther geradezu als den Beginner desjenigen Werkes, in dessen Vollendung er seine eigene Aufgabe erblickt. wenn Luther die Deutschen „gelehrt hat, unrömisch zu sein“, so bestünde die „Vollendung“ von Luthers „Werk“ darin, daß die Deutschen „das erste unchristliche Volk Europas wurden“ (Frohl. Wiss., Aph. 146). Für den Zwang eines christlichen Gewissens, für dessen „Ich kann nicht anders“, hat N. natürlich weder Verständnis noch Interesse; nichts bezeichnender als seine rein individualistische Umakzentuierung. Dennoch ist hier eine wesentliche Seite berührt. Es geht eine «nominalistische» Linie durch die Geschichte des deutschen Geistes; und diese Linie (die Jos. Bernhart nachzuzeichnen versucht hat), leitet von Meister Eckhart über Luther zu N. (Nur die Einrückung auch Kants in diese Linie erscheint fragwürdig.) Der «individuelle» revolutionäre «Protest» kennzeichnet diese Linie; und wenn Eckhart noch dreiviertelskatholisch sein mag und Luther noch halbkatholisch ist (vgl. dazu Ernst Troeltsch: D. Bedeutg. d. Protestantism. f. d. Entstehg. d. modernen Welt [1911], und: Protestant. Christent. u. Kirche in d. Neuzeit. [in dem Sammelwerk: «Kult. d. Gegenw.»] 2 1909), so ist N. der radikale «Protestant»: derjenige, der gegen das gesamte Christentum einschließlich aller christlich-humanen Ethik protestiert. Dies ist die antiklassische Linie; – B. urteilt in Dingen der Kultur und Bildung typischerweise ausgesprochen prokatholisch (vgl. ob. K. V, A. 49 a. E.; K. VI, A. 65 a. E.; K. XIII,

A. 176). – Dabei behalt B. – auch nachdem er, gleich N, den Glauben verloren hat – in der Inbrunst, mit der er (in einem tief humanen Ethos sowie in einem metaphysischen Verstehen von Kunst und Geschichte) einem gewissen «Ersatz» zu finden sucht, doch viel vom homo religiosus (vgl. D. Religion J. B s, S. 18 ff.). Derselbe Ausdruck, angewandt auf N. (Lou Salomé, a. a. O., 39, 41), muß dagegen alle Zweifel erwecken. Zwar: das „dem unbekannten Gotte“ geweihte Gedicht des 18 jährigen ist ein „Gebet“ (G. Siegmund, Psychol. d. Gottesglbns., 224), – die Selbstaussagen des späten N., er habe „selbst als Kind“ keinerlei Interesse an den Fragen nach „Gott, Unsterblichkeit, Erlösung, Jenseits“ gehabt, nie „religiöse Schwierigkeiten“, nie ein Gefühl für „Sünde“, nie „Gewissensbisse“ gekannt, und der Atheismus verstehe sich bei ihm „aus Instinkt“ (Ecce h. Warum ich so klug bin, 1), gehören zu jenen nachträglichen Selbststilisierungen, bei denen sein „Stolz“ siegte über sein „Gedächtnis“ (vgl. Jens v. G. u. B., Aph. 68); – und auch wer die mehrfach (nicht nur von Theologen, sondern vor allem auch von Ernst Bertram) vertretene Meinung von N.s heimlichem Christentum ausdrücklichst ablehnt, weil sie „nur den ganzen schweren Ernst der Situation verdeckt, in die N. die bisherige abendländisch-christliche Welt hineingestellt hat“ (Steinbuchel, a. a. O., 254 f), mag «hinter» aller N.schen „Moral“ „Religion im Sinne verehrungsvoller Hingabe an das Leben“ finden (ebd., 143), einen „neuen Glauben“ an das „als göttlich empfundene Leben selbst“ (ebd., 251, 265; cf. K. Reinhardt, N.s Klage d. Ariadne [1936], 19 ff.); – endlich kann N. selbst seinen „Zarath.“ als eine durch „Inspiration“ empfangene „Offenbarung“ ansehen (Ecce h.: zum „Zar.“, 3 [vgl. auch Lou Salomé, a. a. O., 207, ferner ob. K. I, A. 25 a]) und „die Wiederkunft als Religion der Religionen“ bezeichnen (Nachlaß, 1885: WW. XII, S. 415) Aber diese «Religion des Lebens» ist typischste Romantik. Dionysos, dieser „Gott“ in Anführungszeichen, diese «Philosophie», die nur eine – Psychologie ist, bedeutet ihm lediglich „einen Macht-Höhepunkt“ (Wille z. M. [WW. XVI, S. 170], Aph. 712), sein „gottbildender Instinkt“ (ebd. [XVI, S. 380], Aph. 1038) meint im Grunde nie etwas Anderes als „die verschiedensten Formen der Selbstvergottung (L. Salomé, 41). Wer dergleichen „Religion“ nennt, der „treibt denn doch wohl mit dem Ausdruck «Religion» ein gefährliches Spiel“ (Vaihinger, N. [3 1905], 119) „Hingabe“ – auch nur an irgendeine «Idee» –? „Ach, ihr Bruder, dieser Gott, den ich schuf, war Menschenwerk und -Wahnsinn“ (Zarath. I. V. d. Hinterweltlern), hinter dem die Gottlosigkeit stand als „dämonische Leidenschaft“ (Jaspers, N., S. 389). „Sicherlich war der heilige Funke vorhanden, aber starker war die satanische Hemmung.“

6. Frohl. Wiss., Aph. 358 eingangs Was N. bewundern kann an der Kirche, ist, daß sie – die Fortsetzung des Imperium Romanum – ein Machtgebilde darstellt, das etwas von der «Vornehmheit» der Macht besitzt. – 7. Geneal., I. Abh., 16. Die Romerzüge der Deutschen des Mittelalters bewahrten „das deutsche Wesen“ vor dem geistigen „Zurückbleiben“ und wirkten sich somit kulturell „zu seinem Heile“ aus. – 8. Frohl. Wiss., 358 a. E. Die Entgegensetzung des «Geistes» gegen den Staat kommt hier der Schätzung der Kirche zugute. – B. denkt vor allem an die Mäzenatenrolle, welche die Kirche, als eine aristokratische Macht, immer wieder in der Geschichte gespielt hat; und er fürchtet für das Schicksal der Künste und Wissenschaften, nachdem in unserer Zeit „Kirche und Vornehme nicht mehr den Grundton angeben“ (an Preen). – 8a. im Interesse des „Herrseins“ (Nachlaß 1882 ff.; WW. XIII, S. 333). – 9. Mschl. Allz. II 2, Aph. 223. „Die Reformation“ bestand in lauter „Eruptionen von

gemeinen Instinkten“, von „unbändig gewordenen und gründlich gemeinen Trieben“, von „aufgehäuften gewalttätigen Bedürfnissen“, denen Luther „Luft machte“ (Nachlaß, Umwertungszeit, Werke [Naumann] XIII, S. 333). — 10. 11. Frohl. Wiss., Aph. 358. — Von dem „über alle Begriffe viereckig und harmlos geratenen“ Reformationsbild Johs. Janssen's (dessen Werk B. für seine Darstellung des Reformationszeitalters [GA. VII] stark benutzt, vgl. auch ob. A. 4 a. E.) rückt N. deutlich ab (Geneal., 3. Abh., 19. geg. Ende). Vgl. auch Nachlaß, Umwertungszeit (Werke [Naumann] XIII, S. 338). „Viereckig“ nennt N. die Plumpheit des «Überfalls» mit einem „Ja oder Nein?“ (s. Nachlaß, 1885 ff., WW. XIV, 354, und Zarath. I: Von d. Fliegen d. Marktes). — 12. Geneal., 3. Abh., Aph. 22. Die Charakterisierung Luthers als „Rupel“ auch an Rohde 22. 2. 84. — 13. Geneal., 1. Abh., 16. Vgl. ob. A. 4. Die demokratischen Ideale, wie sie vor allem bei Rousseau, im Zusammenhang mit der Mitleidsmoral, zum Ausdruck kommen, werden von N. auf im christlichen Denken liegende Wurzeln zurückgeführt (Nachlaß, 1882 ff., WW. XIII, S. 329) Die Idee der «Gerechtigkeit» im Sinne einer grundsätzlichen «Gleichheit» aller Menschen aber steht für N. im Gegensatz zu der Idee der «Rangordnung». — 14. Antichr., Aph. 61. Und «vornehm» ist in N.s Augen auch die Kirche der Renaissance, die so gebildet war und so skeptisch. — 15. Geneal., 1. Abh., 16.

16. Die hierarchisch organisierte — also den Sinn für «Rangordnung» (s. ob. A. 13) bekundende — «Kirche», die z. B. im Jesuitenorden eine ganz auf das Verhältnis von «Befehlenden und Gehorchenden» ausgerichtete Institution besitzt (vgl. ob. A. 4), erscheint N. wenigstens nicht «verächtlich» wie das genuine Christentum, das, als die typische Religion der „kleinen Leute“ (ob. S. 125), „tausendmal schlimmer“ ist als die Kirche (Ecc h.: zum «Fall W», Aph. 2). Es gibt Beziehungen zwischen einer solchen Stellungnahme und der genialischen Karikatur der Kirche in der Legende vom Großinquisitor in den „Brudern Karamasoff“, — auch zu dem „atheistischen Katholizismus“ von Charles Maurras. Was N. imponiert an der römischen Kirche, ist ihr „Instinkt für Macht“ (Frohl. Wiss., Aph. 358, vgl. auch Jens. v. G. u. B., 263) wieder der genuine Gegensatz zu der Wertungsweise B.s, der darin stets etwas von dem aus Religiosität «Protestierenden» behält, daß er gerade an der „Macht“ der Kirche immer wieder Anstoß zu nehmen geneigt ist (vgl.: D. Religion J. B.s, S. 105 f., 126) Dagegen berührt sich mit Sympathien, die auch B. nicht fremd sind (s. ebd., S. 143), N.s Urteil, wenn er findet, der Katholizismus — als Hierarchie — habe in zahlreichen Figuren seines höheren und höchsten Klerus (der oft vornehmen Geschlechtern entsprossen war) „vielleicht die feinsten Gestalten der menschlichen Gesellschaft ausgemeißelt“ (Morgenr., Aph. 60; vgl. auch Wille z. M. [WW. XVI, S. 331 unt.], Aph. 943): Die Aufrechterhaltung „des Glaubens an eine Verschiedenheit der menschlichen Werte“ rühmt, wie N., auch Kierkegaard dem Katholizismus nach (vgl.: D. Religion J. B.s, S. 217). Nicht von einem ästhetischen Standpunkt aus freilich, sondern als christlicher Ethiker wirft er dem Protestantismus vor, seine religiöse Gleichmacherei habe den Sinn für Rangordnung im Christlichen vernichtet. Bei N. gibt es da natürlich nur noch den weltlichen Maßstab. An sich ist „katholisches Wesen“ ihm so „grundverhaßt“, daß er dagegen den (natürlich völlig areligiös verstandenen) „Geist Luthers“ beschworen kann, dem man die „gute reine protestantische Luft“ verdanke.

17. Antichr., 60. — Von diesem Sichtpunkt aus erscheint dann, umgekehrt, die Kirche nur als ein «Verfallsgebilde», eine «Mißform» des Christentums, die mit ihrem
18 M.

Kultus, ihren Dogmen, ihrer Theologie nur denjenigen Menschentyp stützt, dem N. Feindschaft geschworen hat, den des Priesters. Diesem stellt – während eine konservative Auffassung Priester und Krieger nebeneinander stehen sieht – N.s revolutionärer Wille den Kriegertyp entgegen. Denn der Krieger ist für ihn der Prototyp alles «Starken» und «Gesunden» im Sinne jenes «wiederherzustellenden Naturzustandes», den er sich als den geraden Gegensatz der (widernatürlichen) Rousseau'schen «Gleichheit» vorstellt. So will N. eine «natürliche» Aristokratie – im Gegensatz zu dem durchaus auf kulturellen Wertungen basierenden «aristokratischen» Ideal B.s. — 18. Vgl. bes. im «Zarath» das Kapitel «vom neuen Gotzen». — 19. Antichr., Aph. 60. — 20. Wille z. M. (Brahn), 233. — 20a. Unmittelbarer als bei B. fand N. „die Renaissance“, die er «brauchen» konnte, bei Gobineau. Dessen (1877 erschienenenes) Renaissancewerk las N. 1877/78 mit der Schwester (vgl. deren Einl. zu Henri Lichtenberger, D. Philos. Fr. N.s [1899], S. XLIII). N. hatte eine „ganz besondere Vorliebe“ für Gobineau und fühlte sich mit dessen Ansichten in vielfacher Übereinstimmung (ebd.). Vgl. auch Eugen Kretzer, Gobineau (1902), 149 ff. — 21. B.-GA. V, S. 127, 257 f. — 22. vgl. des Vf.s «Soziologie der Renaissance» (1932). — 23. GA. XII, 278. Vgl. auch XIII, 292 über Wertlegen auf den Besitz qualitativvoller Kunstwerke als typisch für das Prestigebedürfnis des aufsteigenden Renaissance-Bürgertums. — 24. GA. V., 117. — 25. ebd., 116 — 26. ebd., 195. — Vgl. auch, als Parallele, ob. S. 99. — 27. Fröhl. Wiss., Aph. 291. — 28. Wille z. M. (Brahn), 562. — Zum Thema Stendhal vgl. ob. Kap. XIV Anm. 27. — 29. Wille z. M., Aph. 166. — 30. ebd., 160. — 31. ebd., 160, 562. — 32. ebd., 158. — 33. ebd. 562. Vgl. dazu «Ecce h.»: Warum ich e. Schicks. bin, 5: „Ihr höchsten Menschen, denen mein Auge begegnete, . . . ihr würdet meinen Übermenschen – Teufel heißen!“ — 34. B.-GA. V, S. 327 f. — 35. ebd., 197. — 36. Fröhl. Wiss., Aph. 291.

37. B.-GA. V, S. 2, 328. Vgl. auch in der «Griech. Kulturg.» (GA. XI, 32) das Urteil über „den heroischen Menschen“, der – bei allem, was B. für ihn zu sagen hat (vgl. ob. S. 89 f.) – doch in seiner „ungebrochenen Selbstsucht“, die „so unbußfertig (!) als möglich“ ist, „keineswegs ein Ideal der Menschheit“ ist. — N. sah völlig zu Unrecht in B. den „radikalen Individualisten“: in diesem Sinne war B. kein „Prediger der Renaissance“, „hier trennten sich seine Wege deutlich von denen N.s“, dessen Lehre der Mitleidslosigkeit, dessen Immoralismus ihm „innerlichst zuwider“ war, urteilt zutreffend schon Carl Neumann; für B. war der «Übermensch» – der griechische wie der der Renaissance –, „nicht mehr als ein ästhetisches Phänomen“ (C. Neumann, S. 23, 26, 91 f., 265, 267). Vgl. übrigens bereits Carl Justi (Michelangelo [1900], S. 194), der „eher eine – gedämpfte – Abneigung gegen das Genialische“ bei B. konstatiert. H. Gelzer's Darstellung (Ztschr. f. Kulturg. VII, 38), als hätte B. irgendwelche „Auslassungen über die Borgia“ (vgl. dazu ob. S. 138 das Urteil in der «Kult. d. Renaiss.»!) und andere „fürchterliche Gewaltmenschen“ der Renaissance zu „bereuen“ gehabt, ist durch und durch unglaublich: „übermutige Expektorationen“, die mit ihrer „Verherrlichung“ solcher Gewaltmenschen „schlimm auf die jüngere Generation gewirkt“ haben sollen, sehen B. ganz und gar nicht ähnlich. Es kann hier nur ein Mißverständnis vorliegen. Und nur Konstruktion kann es sein, wenn Gelzer meint, B.s. „geistig überaus fein und zart organisierte Natur“, seine geradezu „halbweibliche Geistigkeit“ hätte „das Bedürfnis nach einer Ergänzung durch ein theoretisches Schwärmen für physische Kraft und selbst brutale Roheit“ empfunden. Das alles findet in keinem sonstigen – vor allem in keinem direkten (primären) Zeugnis irgendeine Stütze und stimmt in keiner Weise zu dem

Gesamtbild B's Wohl aber paßt dies alles — außer der «Reue» natürlich — haargenau auf N. (auch etwa auf Conr. Ferd. Meyer).

38. GA. V, 309. — 39. vgl. ob. Kap. XV. — 40. GA. V, 309, Vgl. ob. S. 115. — 41. GA. V, 62. — 42. Vgl. ebd., 115 f. — 43. ebd., 308 f. — 44. ebd., 329 Vgl. ob. S. 114 f. — 45. GA. V, 99. Schon O. Markwart (in seiner B.-Biographie, S. 146) hat Gestalten wie Ariost und Leon Battista Alberti als Verkörperungen von B's Renaissanceideal bezeichnet. B. liebte die „harmonisch edlen, ernstesten, frommen« Menschen der Renaissance, aber auch anderer Zeiten“, so erweitert jene Feststellung Rehm (J. B., 139): „auch die heiligen großen Männer des Frühmittelalters waren ihm teuer, ein Salvian, ein Severinus, das waren «trostliche» Erscheinungen, in der Gegenreformation etwa Carlo Borromeo“. — 46. GA. V, 329. — 47. ebd., 113, 117–119, 195, 309. (Vgl. auch S. 112, 115, 120; zu dem Begriff der „Opfer“ im allgemeinen: ob. S. 123 f.) — 48. GA. V, 119 ff. — 49. 50. an Ludw. v. Pastor 23. I. 96. — 51. an H. Schauenburg 23. 8. 48. — 52. an Wilh. Schäfer 17. 9. 90 (zit. von Kaegi, GA. V, S. XXII). — 52a. Goethes gegen die Reformation wie gegen die Revolution erhobener Vorwurf, sie hatten, mit ihrem Glaubensdrang und ihrem Fanatismus, die „ruhige Bildung“ zurückgedrängt, kennzeichnet die humanistische Linie (die von Erasmus zu B. führt); N. dagegen gehört in die mit Luther einsetzende Linie der immer neuen revolutionären Attacken auf die «ruhige Bildung» — mag er auch Luther einen „ungeistigen Menschen“ schelten (Wille z. M. [WW. XV, S. 445], Aph. 419), und mag er noch so stark sich abzusetzen suchen gegen Revolutionen, die anders intendiert sind als die seine. — 53. GA. XII, 303. — 54. GA. V, 99. — 55. GA. XII, 238, auch 70, 111, 126, 136, 237. — 56. GA. IV, 271. — 57. zit. von Wolfflin, GA. III, S. XXIII. — 58. GA. IV, 309. — 59. ebd., 308. — 60. GA. XII, 103. — 61. nach Wolfflin, GA. XIII, 171. — 62. GA. XIII, 362. — 63. zit. von Wolfflin, GA. III, S. XXIV f. — 64. GA. XIII, 329. — 65. ebd., 335. — 66. GA. IV, 74. — 67. GA. XIII, 330 f. Vgl. auch: an Alioth 14. 3. 84 (über Michelangelo's „Willkür“). — 68. GA. XIII, 330. — 69. GA. XII, 97. — 70. ebd., 103, 138. — 71. GA. IV, 74. — 72. GA. III, 290, IV, 75, 254. — 73. 74. GA. IV, 254. Vgl. ob. Anm. 44 zu Kap. XVIII. — 75. GA. IV, 74. — 76. ebd., 74 f. — 77. wie ob. Anm. 63. — 78. GA. IV, 75. — 79. ebd., 254. — 80. s. ob. S. 120. — 81. 82. GA. IV, 271. — 83. GA. XIII, 362. — 84. GA. III, 153. — 85. wie ob. Anm. 63. — 86. so Wolfflin (GA. VI, S. XXIII) über B's Lebensgefühl. — 87. vgl. ob. S. 46 f., 91 f. — 88. vgl. ob. S. 43. — 89. GA. VII, 45 f. So eindringlich B. auch den historisch-soziologischen Bedingtheiten der Kunstentwicklung nachgeht, — er respektiert desseneungeachtet das „Geheimnis“, das die letzten „Seelenschwingungen“ des Künstlers umwittert (ebd.). So vermag bei B. neben der geschichtlichen und soziologischen Betrachtungsweise eine «klassische» Ästhetik von seltener Ungebrochenheit zu bestehen. — 90. „Bestimmung des Dichters“: Jac. Burckhardt's Gedichte, hgg. v. K. E. Hoffmann (1926), S. 104. — 91. an Alb. Brenner 17. 10. 55. — 92. Meschl. Allz. I, Aph. 237. Dabei spielt aber gerade die Kunst der Renaissance für N's Urteil so gut wie keine Rolle (das vermerkt auch R. Saitschick [Dt. Skeptiker, 1906, S. 118]). — 93. B. an Bernh. Kugler 30. 10. 75. — 94. Nachlaß, 1886 (WW. [Naumann] XIV, S. 146 f.). Der N. von «Meschl. Allz.» dagegen, der noch von den „verhängnis“vollen Wirkungen weiß, welche ein Großer von der Art Michelangelo's in der Kunst ausüben kann (I, Aph. 158), berührt sich noch mit B'schem Empfinden.

XX.

1. B-GA VII, 374. — 1a. Vgl. dazu die katholisch-konservative Publizistik des 19. Jhdts seit Karl Ludw. v. Haller, aber z. B. auch Carlyle. — 2. ebd., 477. — 3. Geneal d. Mor., I. Abh., Aph. 16. — 4. B.-GA. VII, S. 446 f., 451 N. über die Reformation im gleichen Sinne. ob. Kap. XIX, A. 9. — 5. Geneal., a. a. O. — 6. Jens. v. G u. B., Aph. 245. — 7. 8. Wille z. M. (Brahn), 7. Nur auf dem Boden einer „aristokratischen“ Kultur konnte auch eine so „prachtvolle, geistreiche Canaille“ gedeihen! (an Gast 24. 11. 87) — 9. Ecce h. zu „Mschl. Allz.“, 1. — 10. B.-GA. VII, S. 443; ebenso N.: Wille z. M., Aph. 7. — 11. ebd., 6 f. Vgl. des Vf.s Aufsatz über „Motive u. Tendenzen in Voltaires Geschichtsschreib.“ (Hist. Ztschr. 118, S. 1–45) — 12. 13. Ecce h., a. a. O. — 14. Mschl. Allz. I, 463. — 15. Vgl. ob. S. 15 f., 50. — 16. Ecce h., a. a. O. — 17. W. z. M. (Brahn), Aph. 7. — 18. Fröhl. Wiss., 101, 103. — 19. Jens., 245. — 20. W. z. M., 6. — 21. B. an Preen 2. 7. 71. — 22. Mschl. Allz. I, Aph. 463. — 23. B.-GA. VII, 443. — 24. an Preen 2. 7. 71. — 25. GA. VII, 443. — 26. 27. 28. W. z. M. (Brahn), Aph. 7. — 29. B.-GA. VII, S. 101. — 30. ebd., 476. — 31. Antichr., Aph. 54. Vgl. über das Krankhafte an Rousseau und „die Rankune“ des Kranken auch: W. z. M., 7. — 32. Gtzd.: Streifz., 48. — 33. Mschl. Allz. I, 463. — 34. B.-GA. VII, S. 438, 450. — 35. ebd., 450. — 36. Wille z. M. (Brahn), Aph. 7. — 37. Mschl. I, 463. — 38. B. an Preen 2. 7. 71. — 39. an Preen 10. 12. 78 — 39a. „Daß die Natur des Menschen böse ist, ist mein Trost, es verbürgt die Kraft“ (Wille z. M. [WW. XVI, S. 310] Aph. 908; vgl. auch [S. 372] Aph. 1020 Ende), so lautet der neue, der antirousseausche, „dionysische“ Optimismus. — 40. Geneal., I. Abh., Aph. 16. Vgl. ob. Kap. XIX, Anm. 13. — 41. B.-GA. VII, S. 441. — 42. an Preen 2. 7. 71. B. denkt wohl vor allem an den — auf die Aufklärungszeit zurückgehenden — „Kulturprotestantismus“ (cf. Troeltsch) — 43. GA. VII, 319. — 44. Geneal., a. a. O. — 45. vgl. B.-GA. XIV, S. 39. — 46. GA. VII, 313, 317–320, 330, 347. — 47. an Preen 2. 7. 71. — 48. GA. VII, 431. Was B. 1867 über „das Revolutionszeitalter“ schrieb, das hatte schon de Maistre gesagt: „La révolution n'est pas un événement . . ., c'est une époque.“ — 49. GA. VII, 421. Wenige Jahre später (1870) schrieb Constantin Frantz — von dem B. (an Preen 17. 3. 72) meinte, der habe „den Kopf über dem Nebel“, — im Vorw. (S. III) zu seiner „Naturlehre des Staates“: „Das Provisorium ist der allgemeine Charakter heutiger Verhältnisse, indem die überall versuchten neuen Feststellungen nur wie eine Pause in dem Umsturz selbst erscheinen . . . Wohl war es ein vermessenes Wort der Revolution von 1789, daß sie binnen hundert Jahren die Reise durch Europa machen werde, aber in der Tat lag etwas Prophetisches darin, und die Verheißung naht sich ihrer Erfüllung.“ — 50. W. z. M. (Brahn), Aph. 12. Zu dem Bilde von dem „Eis, das uns noch tragt“, aber schon sehr „dunn geworden“ ist, und von dem „warmen, unheimlichen Atem des Tauwinds“, der bereits weht, vgl. auch: Fröhl. Wiss., Aph. 377, sowie Zarath. III: V. alten u. neuen Taf., 8. — 51. Fröhl. Wiss., 103. Immerhin ist auch ihm — wie B. (im Gegensatz zu Ranke [vgl.: D. Relig. J. B.s, S. 303 f.]) — klar, daß, wenn wir „seit einem Jahrhundert auf lauter fundamentale Erschütterungen vorbereitet“ sein müssen, „die konstitutive Kraft des sogenannten nationalen Staats“ — weit entfernt, einen Damm zu bilden gegen den großen Exdrusch, — „nur eine Vermehrung der allgemeinen Unsicherheit und Bedrohlichkeit“ darstellt (III. Untztg., Abschn. 4). Auch N. — wie B. — glaubt nicht an die „Dauerhaftigkeit der sog. „Realitäten“ „dieser zerbrechlichen, zerbrochenen Übergangs-

zeit“ (Frohl Wiss., Aph. 377) — 52. B.-GA VII, S. 479 f. — 53. s. des Vf.s Beitrag zur Meinecke-Festschrift (1922) über „weltanschaul. Motive im altkons. Denken“ sowie den Aufsatz über Beziehungen zwischen Altkonservatismus u. polit. Katholizismus in der «Dt. Vjschr. f. Litt.wiss. u. Geistesgesch.» 1929, S. 489 ff. — 54. Geneal., a. a. O. — 55. s. B.-GA VII, bes. S. 314 ff. (331. Das Interesse der Regierungen begegnete sich mit „dem Geschmack der Massen für Indisziplin“). Vgl. auch ob. A. 4 — 56. GA. VII, 438. — 57. ebd., 444. — 58. ebd., 428. — 59. an Preen 2. 7. 71. Vgl. ob. S. 74 f. Auch Const. Frantz sah „durch die Ereignisse von 1866 auch Deutschland . . . der revolutionären Entwicklung verfallen“ (a. a. O., S. IV). — 60. GA. VII, 438.

XXI.

1. W. z. M. (Brahm), Aph. 43. „Das Erscheinen Napoleons“ ist für N. „das Hauptereignis des letzten Jahrtausends“ (Nachlaß, Umwertungszeit; Werke [Naumann] XIV, S. 141). — 2. Wille z. M. (Brahm), Aph. 555. — 3. vgl. B.-GA. VII, S. 429, 463 f.; als Parallele. Cromwell (VII, 400, 402). In der Stufenfolge, die sich in der Entwicklung der griechischen Staaten erkennen läßt, ist der «Tyrann» „ungefähr“ der „Napoleon“ der demokratischen Revolution (VIII, 169 und Anm. das); es kann sich dabei aber auch um „eine antezipierte, durch einen Einzigen vertretene Demokratie“ handeln (s. ebd.); vgl. auch VIII, 203, 245, ferner VIII, 213, 221 A. — 4. vgl. bes. Frohl. Wiss., Aph. 362, Geneal., 1. Abh., 16. — 5. Gtzd. Streifz., 48. — 6. B.-GA. VII, S. 432. — 7. 8. W. z. M. (Brahm), Aph. 43. — 9. Geneal., a. a. O. „Das Genie soll Herr sein“ (Nachlaß, Umwertungszeit; Werke XIV, S. 79). — 10. B.-GA. XI, 121, dazu 162–165. — 11. GA. VIII, 162, 167. — 12. Nachlaßstelle der Umwertungszeit (Werke [Naumann] XIII, S. 329). — 13. 14. Geneal., a. a. O. — 15. W. z. M. (Brahm), Aph. 148. — 16. Geneal., a. a. O. — 17. W. z. M., 247. — 18. Geneal., a. a. O. — N.s Biologismus verlangt als Grundlage der „Vornehmheit“ eine Vitalität, welche sein Romantizismus als ein «Ungemeines» sich vorstellt. — 19. W. z. M., 692; vgl. ebd. (WW. XVI, S. 369), Aph. 1017: „die notwendige Zusammengehörigkeit des höheren und des fürchtbaren Menschen.“ — 20. Ecce h.: zum «Zarath», 2. — 21. Wille z. M., 149. — 22. ebd., 148. — 23. s. ob. S. 118. — 24. B.-GA. VII, S. 429. — 25. Morgenr., Aph. 245 — Ist doch „das Erscheinen eines unbedingt Befehlenden“ wie Napoleon eine „Wohltat“ (Jens., 199 a. E.). — 26. ob. S. 160. — 27. Gtzd.: Streifz., Aph. 38 f. — 28. W. z. M. (Brahm), 462. — 29. ebd., 459. — 30. ebd., 614. Vgl. auch Nachlaß, Umwertungszeit (Werke XIV, S. 65). — 30a. „C'est un grand homme vulgaire“, sagte der geistreiche italienische Politiker Ruggiero Bonghi zu Malwida v. Meysenbug (D. Lebensabend e. Idealistin: Memoiren . . . II, S. 289), — ein Wort, das, obwohl Malwida ihm widerstrebte, ihr doch Eindruck machte. Vgl. auch die Napoleon-Charakteristik Emersons. — 31. B.-GA. XIV, 231. — 32. ebd., 229–232. — 33. ebd., 224. — 34. ebd., 219. Der Begriff des „gentilhomme“, den, im Gegensatz zur „canaille“, das „Gefühl für Distanz“, die Fähigkeit zu „distinguieren“ kennzeichnet, kommt auch bei N. vor (Ecce h.: zum «Fall W.», Aph. 4); aber sein Ja zu Napoleon zeigt, daß der Begriff bei ihm die alte (konservative) Funktion verloren hat. — 35. B.-GA. XIV, S. 209. — 36. ebd., 219. — 37. ebd., 240. — 38. ebd., 238. — 39. ebd., 230. — 39a. Bei allen Divergenzen B.s und Treitschkes bleibt doch ihre gemeinsame geistige Abstammung vom Idealismus bestehen; dementsprechend deckt sich auch das Napoleonbild Treitschkes

weitgehend mit dem B.schen. Auch Treitschke zeichnet Napoleon als einen „brutalen, gewalttätigen“ Menschen, als „eine entschieden unedle Natur“, „prosaisch“ und „im Grunde geistlos“, — und auch er „zweifelt, ob diesem Genie, das kein Maß zu halten weiß, ein Platz gebühre unter den reinen historischen Großen“: — dieser „Held der vollendeten Selbstsucht“ sei „eine unreine Größe“ (Histor. u. polit. Aufss. III⁵ [1886], S. 90–93, 96). — 40. ebd., 215. — 41. ebd., 225. — 42. ebd., 233. — 43. Vgl. Metternichs Denkwürdigktn., hgg. von O. H. Brandt (1921) I, 251 und Anm. daselbst. — 44. GA. XIV, 242. — 45. ebd., 237 ff. — 46. ebd., 221. — 47. Wille z. M. (Brahn), Aph. 596 — 48. ebd., 459. — 49. Geneal., I. Abh., 16. — 50. im soziologischen Gegensatz zur «Klassengesellschaft» (als der typisch späteren Stufe).

XXII

1. Wille z. M. (Brahn), Aph. 185. — 2. B. an Gg Klebs 19. 5. 96 (bei Klebs, Erinnerungen an J. B. [1919], S. 39). Salin (248) hat auch hier nur diejenige Erklärung, die er promiscue bei B. zu verwenden beliebt: auch Napoleon sei B. „unbequem“ gewesen. — 3. Geneal., I. Abh., Aph. 16 — 4. B.-GA. XIV, S. 233. — 5. Wille z. M. (Großoktavausg. XVI, S. 350), Aph. 975; vgl. Aph. 960 (XVI, S. 341), auch Aph. 795 (XVI, S. 225). „Der römische Caesar mit der Seele Christi“ (ebd., Aph. 983 [XVI, S. 353]) ist gerade darum ein wirklicher „Herrscher“, weil er „auch über sein Wohlwollen und Mitleiden Herr“ zu werden imstande ist. Siehe auch K. IX, A. 29 a. — 6. Wille z. M., Aph. 1018 (XVI, S. 369) Das Idealbild des «Herren» zeigt „die Identität im Wesen des Eroberers, Gesetzgebers und Kunstlers“ (Nachl., 1882 ff.; WW. XIV, S. 134). — 7. s. ob. S. 140 f. In dem leisen Grauen vor dem «Unklassischen» und «Ungeheuren» an Michelangelo steht B. noch ganz in der Linie Winckelmanns und Goethes (worauf Rehm, J. B., S. 99, hinweist). — 8. s. ob. S. 126. — 9. B. an Preen 25. 3. 90. — 10. Götzend.: Was d. Dtschn. abgeht, Aph. 4. — Vgl. aber auch: Des Epimenides Erwachen, II Aufz., 4. Auftr.: „Doch was dem Abgrund kühn entstiegen . . .“ usw. — 10a. Jene „Herren der Erde“, die sich auf der Grundlage des allgemeinen Nihilismus erheben, „sollen nun Gott ersetzen“ (Nachlaß, 1885; WW. XII, S. 417 f.). — 11. III. Untzgem., Abschn. 6. — 12. Vgl. ob. Kap. XV — 13. B.-GA. XIV, S. 242. — 14. ebd., 222. — 15. an Preen 3. 10. 72. — 16. GA. VII, 202. — 17. ebd., 195. — 18. s. ebd., 203 f. — 19. ebd., 201. — 20. ebd., 67 f., 202. — 21. ebd., 68, 238 ff., 244 f. — 22. ebd., 247. — 23. Geneal., I. Abh., Aph. 16. — 24. Götzend.: Was ich d. Alten verd., I. — 25. Geneal., a. a. O. — 26. Gtzt., a. a. O., 2 — 27. W. z. M. (Brahn), 535. Dieser „große Stil“ kann N. imponieren noch an einer „Organisationsform“ — wie der des römischen «Imperiums» —; insofern nämlich kann, wie für B. so für N., auch ein sonst keineswegs sympathisches „Staats“wesen einen gewissen «Reiz» gewinnen, als es ein „Kunstwerk“ ist; d. h. das Werk eines «Künstlers», dessen persönliches „Genie“ und dessen „vornehmer Instinkt“ sich widerspiegelt noch in einem so sachlichen Werk wie der von ihm «geschaffenen» „Organisation und Verwaltung“ (s. Antichr., Aph. 58 f.). — 28. 29. W. z. M. (Brahn), 534. — 30. 31. ebd., 542. — 32. ebd., 502–543. — 33. ebd., 502. — 34. Vgl. ob. S. 140. — 35. Vgl. ob. S. 47. — 36. Vgl. ob. S. 126; echte „Größe“ ist «machtvoll», „bloße Macht“ nur «gewaltsam». — 37. W. z. M. (Brahn), Aph. 534. — 38. ebd., 535. — 39. s. ob. K. XIV, A. 15. — 40. s. ob. S. 153. — 41. W. z. M. (Brahn), Aph. 8. — 42. Ecce h.: zum «Fall W.», 2. — 43. Fröhl. Wiss., 362 a. E. Die „Furcht der anderen Staaten vor dem neuen

Koloß“ (Mschl. Allz. I, 481 a. E.) ist offenbar kein Einwand mehr, wenn es sich um ein «Großeres» handelt als nur um die „grobe und buntschillernde Blume der Nation“ (ebd.). — 44. s. ob. S. 148. — 45. B.-GA. VII, S. 369 ff. — 46. ebd., 409. — 47. ebd., 417. — 48. ebd., 368, 462. — 49. d. h. von dem Geist der späteren Romantik (des beginnenden 19. Jhdts.), während der geistige Stammbaum N.s, des revolutionären Romantikers, auf die Frühromantik (des letzten Jahrzehnts des 18. Jhdts.) zurückführt, vor allem auf den jungen Fr. Schlegel. — 50. GA. VII, 410 Auch Treitschke (s. K. XXI, A. 39 a) sieht Napoleons „Weltreich“ im Gegensatz zu „der Kultur Europas“, deren „Überlegenheit“ in der „reichen Mannigfaltigkeit nationaler Bildungen“ beruht (a. a. O., S. 85) — 51. B.-GA. VII, 370. — 52. ebd., 370 f., 411. — 53. ebd., 371. — 54. ebd., 370. — 55. ebd., 369, 378. — 56. ebd., 367. — 57. ebd., 416. — 58. Gtzd.: Streifz., Aph. 39. — Vgl. Nachl., 1880/81: „Zeichen des nächsten Jahrhunderts: . . . Eintritt der Russen in die Kultur . . . Nahe der Barbarei. Erwachen der Künste, . . . phantastischer Wahnsinn und wirkliche Willenskraft“ (WW., Naumann, XI, S. 375) — 59. Willez. M. (Brahn), Aph. 542. — 60. ebd., 63. „Ein deutsch-slavisches Erdregiment gehört nicht zu dem Unwahrscheinlichsten“; jedenfalls scheint, die Anhäufung von Willenskraft am größten und unverbrauchtesten bei den Slawen zu sein“ (Nachlaß, 1886; WW. XIII, S. 356) Rußland — als „die einzige Macht, die noch etwas versprechen kann“ (Gotzend.: Strfz., Aph. 39) — „muß Herr Europas und Asiens werden“ (Nachlaß, 1882 ff.: WW. XIII, S. 359). Vgl. auch ob. K. XI, A. 35. — 61. Gotzend., a. a. O. — 62. Ecce h.: zum «Fall W.», 2. Im gleichen Sinne wie zur «Masse», sagt N. Ja auch zu „dem unbedingten Drange des großen Verkehrs und Handels nach Weltverkehr und Welthandel . . . Das Geld allein schon zwingt Europa, irgendwann sich zu Einer Macht zusammenzuballen“; aber „man muß heute vorerst Soldat sein, um als Kaufmann nicht seinen Kredit zu verlieren . . . : hierin wird das nächste Jahrhundert in den Fußstapfen Napoleons zu finden sein, des ersten und vorwegnehmendsten Menschen neuerer Zeit“ (Nachlaß, 1886; WW., Naumann, XIII, S. 357 f.). „Der Zustand Europas im nächsten Jahrhundert wird die männlichen Tugenden wieder heraufzuchten“ (ebd., S. 358). — 63. B.-GA. VII, 103, 158. — 64. ebd., 69. — 65. ebd., 24. — 66. ebd., 66. — 67. ebd., 24 f. — 68. ebd., 73. — 69. s. ob. S. 19. — 70. GA. VII, 73. — 71. 72. Ecce h., a. a. O. Auch «Napoleon» bedeutet für N. zunächst eine Antithese. Im übrigen steht hinter dem Bilde des Übermenschen die Idee des „Kosmopolitismus“; die deutsche Erhebung nannte schon Heine (in der «Romantischen Schule») eine „schäbige, plumpe, ungewaschene Opposition“ gegen den von Napoleon verkörpertem kosmopolitischen Gedanken (Elster V, S. 237). — 72a. Vgl. auch Goethe (im „Epimenides“ II 4 die Worte der „Hoffnung“). — 73. Frohl. Wiss., Aph. 362 a. E. — 74. Ecce h., a. a. O., a. E. — 75. W. z. M. (Brahn), 653. — 76. ebd., 614. — 77. Mschl. I, 460. — 78. Demgegenüber steht B. doch — trotz alles Trennenden — noch in einem geistigen Zusammenhang mit Hegel. — 79. W. z. M. (Brahn), 675. — 80. 81. 82. ebd., 65. Vgl. Gtzd.: Was d. Dtschn. abg., 7: Kant „der verwachsenste Begriffskrüppel, den es je gegeben hat“, — 83. 84. W. z. M. (Brahn), 623. — 85. ebd., 641. — 86. ebd., 623. — 87. Vgl. ob. S. 126 f. — 87a. Ebenso kontrastiert auch Treitschke (a. a. O., 87) „die Idee“ Alexanders d. Gr. gegen die Ideenlosigkeit der Politik Napoleons. — 88. B.-GA. VII, 465. — 89. GA. XIV, 210. Vgl. auch ob. S. 116 f. über Demetrios Poliorketes. Auch Treitschke nennt Napoleon „den größten aller heimatlosen Abenteurer der Geschichte“.

der „seine beste Kraft an unmögliche Unternehmen verschwendete“, dessen „Willkur“ „nur den Eindrücken des Augenblicks, der Leidenschaft“ folgte, und dessen Geist, mit seinen „phantastischen“ Plänen, „an die tropische Natur gemahnt“ (a. a. O., S. 82, 87 ff.) – ein Bild, das unmittelbar an N. denken läßt (s. ob. K. XIV, A. 26a) – 90. GA. VII, 465, XIV, 209, 212. – 91. GA. XIV, 213, 233. – 92. ebd., 209. – 93. ebd., 231. – 94. ebd., 241. – 95. GA. VII, 430. – 96. GA. XIV, 212. – 97. vgl. auch ebd., 219.

XXIII.

1. Jens v. G. u. B., Aph. 254, Ecce h.. Warum ich so weise bin, 3. – 1 a. Jens., 254. Diese rein negative Bestimmung des Begriffs des «guten Europäers» ist für N. höchst bezeichnend; vgl. dazu: ob. Kap. XVIII, A. 54, auch: N.s Vorliebe für den Islam oder für das Asiatische an Rußland (ob. S. 134 f., 157). Er ruhmte sich wohl gar eines „asiatischen und überasiatischen Auges“ (Jens. v. G. u. B., Aph. 56). So wenig fühlt er positiv europäisch. – 2. Götzend., Streifz., 21; Ecce h., a. a. O.

3. Auch B.s Ideal war der «gute Europaer», und er selbst war bemüht, einer zu sein. Aber bei ihm bedeutete das etwas sehr Anderes als bei N.: B. war ein «guter Europäer in demselben Sinne, in dem etwa sein Freund Geymüller es war, von dem das Wort stammt: „Man pflege das Nationale als kostbares Talent und suche es mit dem zu verbinden, was ihm fehlt“ (zitiert bei Carl Neumann, J. B., S. 399). Das ist der humanistische Begriff des «guten» Europäers. Dazu gehört nur eine „Schulung des deutschen Geschmacks und Geistes“ (Geymüller, zit. ebd., 398) – und zwar durch «Italien». Dem eigentlichen «Kosmopolitismus» – als einem «abstrakten» Denken – steht B. mit allen Vorbehalten gegenüber. (Vgl. bereits das Urteil über die Stoa: GA. X, 367.) Seiner historisch-konkreten Anschauungsweise durchaus entgegengesetzt ist die «philosophische» Denkweise N.s, in der auch das Irrationale zu einem «Ismus» wird, und in der daneben stets ein gut Teil genuinen Rationalismus lebendig ist. „Vaterlanderei und Schollenkleberei“ bedeuten für ihn nur „atavistische Anfälle“, „Rückfälle in alte Lieben und Engen“, „Gefühlsüberschwemmungen“, mit denen der nicht „schwerfällige“ Geist „fertig werden“, die er „überwinden“ muß: zugunsten des „«guten Europäertums»“ – „will sagen“ der „Vernunft“ (Jens. v. G. u. B., Aph. 241). Das aufklärerische, voltairianische Element in N. macht sich hier wieder geltend. Damit deutet – beim Blick auf „die zwei großen Geistesvölker des jetzigen Kontinents“ (B. an Preen, Sylv. 70) – der Zeiger auf die französische «Kulturation». In Frankreich ist der libre penseur zu Hause, der ein neues, «aufgeklärtes» Europa an die Stelle des alten, immer noch irgendwie «christlichen» Europas setzen will. So tendiert N. auch mit einem Teile seines Wollens, seinem Willen nämlich zu einem antichristlichen Europa, nach Frankreich (vgl. jedoch «andrerseits»: unt. S. 28; ob.) – so wie auch die ästhetisch-artistische Artung seiner Natur ebendahin tendiert (s. S. 163 ff.). Bei B. gibt es noch Beziehungen zu dem alten «Europagedanken, den die katholisierende Romantik des Novalis wiederzubeleben suchte, und an den die «Heilige Allianz» wieder anknüpfte; N. ist alldem gegenüber der protestierende Revolutionär: – all das ist ihm zu «deutsch».

4. Ecce h., a. a. O. – 4 a. Der ausschließliche Sinn für ewiges «Werden» tötet den Sinn für das ruhende «Sein». Wie Bismarck hätte auch N. sagen können: „Warum soll

ich harmonisch sein?“ — 4b. Was N an „den Deutschen“ im allgemeinen (und im besonderen an Rich. Wagner) haßt und liebt, ist zugleich das Deutsche Allzudeutsche in seiner eigenen Natur Vgl., als ein solches Selbstzeugnis, vor allem: Nachlaß, 1880/81 (WW. XI, S. 364) „Die Deutschen haben Mißtrauen, daß man ihnen Leidenschaften zutraue, deshalb (!) machen sie sofort Grimassen und Exzesse: nicht aus Starke des Affekts, sondern um sich Glauben zu verschaffen.“ So erklärt sich (s. ebd. 363 f.) ihr lautes, gern in Wustheiten sich ergehendes Bekenntnis zu einer angeblichen „Kraft“, welche vor allem Maßlosigkeit ist „Sie unterwerfen sich dann gern und mit Bewunderung sie . . . genießen andächtig den Schrecken“ Vgl. ob S. 22; dem (von N. als übernaturnale Erscheinung aufgefaßten) Goethe und seiner Klassik wird die sehr deutsche Romantik Beethovens gegenübergestellt. — 4c. wie es immer und immer wieder geschieht, indem man behauptet, sein Haß habe sich nur gegen das zeitgenössische Deutschland gerichtet. — 5. Gotzend.: Was d. Dtschn. abg., Aph. 1; vgl. auch ebd., 3 f. Gleich auf der ersten Seite der „Unztgem.“ (von 1873) sprach N. von der „Exstirpation des deutschen Geistes zu Gunsten des «deutschen Reiches». (Vgl. auch ob. S. 71 f.) B. hatte diesen Prozeß gleicherweise kommen sehen (an Preen, Sylv. 70), doch nicht ohne zugleich in Erwartung des „sehr großen Schauspiels“ zu sein, das es abgeben könne, „wenn dann unter vielen Schmerzen das Neue geboren wird“ — Vgl. auch: N. an Seydlitz 24. 2. 87. — 6. Gotzend.: a. a. O., 2. In diesem Rahmen erscheint als ein besonders „großes Kulturverbrechen“ die Reformation als die «Wiederherstellung des Christentums» (Ecce h. . . zum «Fall W.», 2) — 7. Kant wird (Antichr., 11) ein „hinterlistiger Christ“ genannt. Und der ganze deutsche Idealismus und noch Schopenhauer. — „es sind alles bloße Schleiermacher“ (Ecce h. : zum «Fall W.», 3). Vgl. auch ob. S. 221, A. 4. In dieser radikalen Negierung alles bisherigen deutschen Denkens zeigt sich jener Wille zur tabula rasa, der für N.s Ja allein zu sich selbst die Voraussetzung schafft. — 8. Ecce h., a. a. O. Dazu ob. S. 42 Mitte (und 210 f.) N.s Urteil über den «Faust». — Dagegen sind die Franzosen „das Volk, welches der neuen Menschheit bisher die besten Bücher und die besten Menschen gegeben hat“ (Mschl. Allz. II 2, Aph. 216). — 9. 10. Jens., 254. — 11. 12. an Gersdorff 21. 6. 71. Solange auch für N. noch die Humanität, „die Menschlichkeit“, der „unantastbare heilige Tempelschatz“ war (III. Unztgem., 4), „glaubte“ er auch noch an diejenige „deutsche Kultur“, die „jener alten deutschen Art“ entsprach, die ihren „eigentümlichen Schwer- und Tiefsinn“ besaß und erst „seit dem letzten Kriege mit Frankreich“ zu schwinden begann (ebd., 6). — 12 a. Schon in «Mschl. Allz.» (II 2, 94) klingt es völlig nach Parteinahme für die Kultur Frankreichs. — 13. Ecce: Warum ich so gute Bücher schreibe, 2. — 14. B. an Marie Baumgartner 8. 2. 77 (gedruckt bei Salin, S. 242). Ebenso Blandes in seinem ersten Briefe an N. (26. 11. 87): „Sie sind . . . in Ihrer Denkart und Schreibart sehr deutsch“ (sc. in einem spezifischen Sinne). Auch N. selbst konnte in früheren Jahren — damals als Marie Baumgartner seine „III. Unztgem.“ ins Französische übertrug — (an Gersdorff 24. 12. 74) sagen, er „danke doch dem Himmel, ein Deutscher zu sein“: „mit einer so ausgelitzten Sprache“ wie der französischen möchte er „nichts zu tun haben“. Freilich konnte er auch damals schon behaupten, er hätte „an der deutschen Sprache keine Freude“ (cf. Cosima Wagner an N., in der Biographie der Schwester II, 160). Und später schrieb N. gar an einen Franzosen: „Ich bin unglücklich, deutsch zu schreiben . . . Ich habe in allen meinen Instinkten Deutschland den Krieg

erklärt“ (an Taine, Nov. 88). — 15. Ecce: a. a. O. Schon als Student in Leipzig hegte N. den Wunsch, mit dem Freunde Rohde in Paris „die gottliche Kraft des Cancan“ zu erleben und „das gelbe Gift trinken“ zu lernen (an Rohde 6. 8. 68). Man erkennt darin jene Neigung für „alles Illegitime“, welche N. auch als Denker kennzeichnet (wenngleich er in Lebensführung und Umgangsformen die vornehme Eleganz — immerhin auch darin das nicht «Bürgerliche» — liebte) [s. Podach, Gest. um N., S. 97]. An Sophie Ritschl, die Gattin seines Lehrers, schrieb er (Anfang Juli) 1868: „Ich habe leider Neigung für das Pariser Feuilletton, für Heines «Reisebilder» usw.“ Im Gegensatz zu N.s ausgesprochener „Neigung“ für das Pariser Feuilletton moniert B. dessen (und des großstädtischen Feuillettons überhaupt) „pikante Lügenhaftigkeit“, welche „das So zum Anders und das Nichts zum Etwas verunstaltet“ (GA. V, 118 f.; vgl. auch unt. A. 73). Wilh. Fischer-Graz sagt von N.s feuilletonistischer Schreibweise (vgl. ob S. 198 f.), daß in ihr „gleichsam französisches Blut floß“ (a. a. O., 91). — 16. Ecce: a. a. O. — 17. Ecce: zum «Fall W.», Aph. 4.

18. Ecce: Warum ich so klug bin, 5. — Gleich dem „auf die Spitze getriebenen Individualismus“ gehört auch N.s Kampf gegen das Deutschtum, wie Ernst Krieck mit Recht hervorhebt, zu N.s „Eigentlichstem“ (Volk im Werden III [1935], S. 183). Allerdings spielt hier (ebenso wie bei N.s Verhältnis zu Bismarck [s. ob. Kap. X, A. 39 geg. Ende]) auch persönlichstes Ressentiment mit herein: „die Deutschen“ haben sich an ihm, an N. „kompromittiert“, indem sie zuwenig Notiz von ihm nahmen (Ecce. zum «Fall W.», 3). Doch ist das gewiß nicht der einzige Grund, wenn er von der „Kleinheit und Erbarmlichkeit der deutschen Seele“ spricht (Nachlaß, 1886 [WW., Naumann, XIII, S. 344]). Er „fühlt sich als Franzose“ und „nicht mehr als Deutscher“ (Bäumler, Studien, 280). Darum — und nicht nur „damit man ihn hort!“ (wie Bäumler, N. als Philos., 157, will) — häuft er Schmahungen ohne Zahl und ohne Maß auf die Deutschen. Vgl. auch Jul. Wilhelm, Fr. N. u. d. frz. Geist, 17. Lütgert (D. Rel. d. dt. Idealism. u. ihr Ende, 319) kontrastiert gerade gegen die Art, wie andere große Deutsche an ihrem Volk Kritik übten — so nämlich, daß man „durch allen Zorn die Liebe hort“ —, „die kalte Verachtung, mit der N. die Deutschen überschüttete“: er nennt ihn darin einen „Nachfolger Heines“. Auch in Privatbriefen (die also nicht weithin „gehört“ werden wollten), und auch in solchen an einen so vertrauten Freund wie Overbeck, äußert er sich nicht anders über die Deutschen als da, wo er zur Öffentlichkeit redet (vgl. an Overbeck 18. 10. 88 [Brfw. N.-Overbeck, S. 440 f.]: „die Deutschen . . . diese unverantwortliche Rasse“; s. ferner: an Malwida v. Meysenbug 12. 5. 87, usw.). Die „tiefe Sympathie“ für die Franzosen (an Taine, Nov. 88) gründet sich auf all das, was den «artistischen» und psychologischen «Feinschmecker» nach Paris zieht, auf seinen Geschmack an «Raffinessen», auf seine Vorstellungen von der Welt Pariser literarischer Salons. Das war nicht nur ein „gegen den bierschweren und schlafrockbehangenen deutschen «Geist» ausgespielter Trumpf: — „im Kern war es mehr“ (Podach, Gestalten, S. 96 f.).

19. Ecce: zum «Fall W.», Aph. 3. — 20. N. contra W.: Wohin W. gehört. — 21. Ecce: Warum ich so klug bin, 6. — 22. ebd., 5. — 23. Ecce: zum «Fall W.», 3. Vgl. auch ob. A. 8. „In Haltung und Geschmack, . . . Leichtigkeit und Bosartigkeit, . . . Raffinement und Radikalismus“ war N. „undeutsch und antdeutsch“ (Thom. Mann, Betr. e. Unpolit. [1919], S. 50). — 24. 25. Jens., 254. — 26. Ecce: Warum ich so klug bin, 3. — 27. ebd., 5. — 28. Ecce: zum

«Fall W», 3. — Sogar seine philologischen Abhandlungen, meinte sein Lehrer Ritschl, schreibe er, „wie ein Pariser Romancier“ (Ecce: Warum ich so gute Bücher schreibe, 2). — 29. Ausdrücklich ausgesprochen in der späteren Vorrede (von 1886), 8. Schon in der «III. Unztg.» wird Schopenhauer besondere Ehre angetan durch die Zusammenstellung mit Montaigne (2. Abschn.) [vgl. auch — über Lessing — ebd. und «Mschl. Allz.» II 2, 103]. Dabei wird in der «III. Unztg.» (6) gegenüber dem bloßen „eleganten“ „Geschmack“ französischer Zivilisation noch der „verpflichtende“ „Glaube“ an eine „deutsche Kultur“ von wirklicher Tiefe vertreten. Über die Bedeutung des französischen Geistes für N. vgl., außer Andlers I. Bd. (Les précurseurs), F. Krokell, Europas Selbstbesinnung durch N. — N.s skeptischer Positivismus ist mitbestimmt von der Psychologie der französischen Moralisten. — 30. B. an N. 5. 4. 79. — 31. Jens., 254. — 32. 33. Ecce: Warum ich so klug bin, 3. Zu N. und Bourget vgl. ob. K. V, A, 51. — 34. Jens., 254. — 35. Ecce: a. a. O., geg. Ende. — 36. Jens., 254. — 37. Ecce: a. a. O. — 38. Jens., 254; N. contra W., a. a. O. — 39. Wille z. M. (Brahn), 542. N. findet (Mschl. Allz. I, 221) — anlässlich von Voltaire's «Mahomet» —, daß „die Natur des Franzosen der griechischen viel verwandter ist als die Natur des Deutschen“. Vgl. indes: Frohl. Wiss., 82. — 40. Ecce h., a. a. O. Wenn N. Shakespeares Kunst als die eines „großen Barbaren“ empfindet, so kommt dabei zu der spontanen Reaktion seines «Artisten geschmacks» gegen das „schlechte Vorbild“ einer „ungebändigten, chaotischen“ Kunst (Mschl. Allz. I, 221, cf. II 1, 173), die in „der Nahe des englischen Pöbels“ zu Hause ist (Jens. v. G. u. B., 224), ein persönliches Bedürfnis: Das, was der Mensch N. «braucht», ist das «klassische» Gegenteil dieser Kunst (vgl. ob. S. 46 f.; der andere Gesichtspunkt — neben dem der Gesundheit —, der des „vornehmen“ „Geschmacks“: ob. S. 143). — 41. Ecce a. a. O., Aph. 4. Vgl. auch «Frohl. Wiss.», 98, und — über «Macbeth» — Morgenr., 240. — Überhaupt: Shakespeares Menschen! diese „starken Menschen“, diese „rohen, harten, mächtigen Granitmenschen“ (an d. Schwester, Nov. 1883). — 42. Ecce: a. a. O., 5. — 43. Gotzend.: Was d. Dtschn. abg., 4. — 44. Jens., 254. — 45. ebd., 253 f. — 46. N. contra W., a. a. O., 2. E. — 47. Jens., 256, heißt es „hoherer Mensch“, wo «N. contra W.», a. a. O., als Synonym „Künstler“ steht. — 48. Geneal., I. Abh., II. — 49. Jens., 254 (= N. contra W., a. a. O.). — 50. Ecce: Warum ich so klug, 3. Auch über Maupassant hat B. ein für ihn sehr typisches abfälliges Urteil: „so ein Pariser homme de lettres müsse sich eben in persönlichster Person samt allen seinen Stimmungen dem Publikum vorstellen“ (über «Sur l'eau»; bei Markwart, S. 17 f.). — 51. 52. Ecce: a. a. O., 5. — 53. Ecce: Warum ich so weise, 2. Es ist bezeichnend für N., daß er von einer „angenehmen Verdorbenheit“ sprechen kann (Ecce: Warum ich so klug, 9 geg. Ende; vgl. dazu: Wille z. M. [Großoktavausg. XV, S. 451 f.], Aph. 425). Roos meint (a. a. O., S. 41), Gersdorff sei in N.s Kreise „der einzige, burgerlich gesehen, völlig anständige Mensch“ gewesen. — 54. Ecce: Warum ich so weise, 1. — 55. Jens., 256. — 56. 57. Ecce: Warum ich so klug, 6. — 58. vgl. ob. S. 165, 166 f. — 59. 60. Jens., Aph. 256; N. contra W., a. a. O. — 61. N. contra W., a. a. O. — 62. Jens., 254. — 63. ebd., 256. — 64. ebd.; N. contra W., a. a. O. — 65. Jens., 254. — 66. Ecce: zu «Mschl.», 2. — 67. N. contra W., a. a. O. — 68. Ecce: Warum ich so klug, 5.

69. 70. Jens., 256. — Nur aus dieser seiner Doppeldeutigkeit heraus ist N. zu verstehen. Bei allem gewollten *avril* kommt er doch nicht heraus aus dem romantischen Zirkel, der die Gegensätze umfassen möchte. N. ist „die Verkörperung der Zwiespältigkeit und Problematik der modernen Zeit schlechthin“ (so z. B.: A. Wahle, D. welt-

anschaul. Gehalt von N.s Dichtgn. [Bonner Diss. 1933], S. 57). Nach dem Motto „N. war deutsch und nur deutsch“ (Fr. Hielscher, D. Selbstherrlichkeit. [1928], 72) ist keine adäquate N.-Interpretation möglich. N. s. „undiskutierbar positive Stellung zu Frankreich ist einer seiner wesentlichsten Charakterzüge“ (G. Deesz, D. Entwickl. d. N.-Bildes [Bonner Diss. 1933], 86) Vgl. ob. A. 18. Keinesfalls läßt sich sagen, N. sei „nur ein sehr ironischer Verehrer des Franzosentums“ und – wenn er sich nicht gerade „verstellt“ – ein Mensch, der „die jugendliche Kraft des germanischen Wesens in sich“ trägt (wie Baumler, N. als Philos., S. 148, ihn idealisiert, vgl. dagegen das N.-Bild Stedings!). „Die Urbanität des Westens“ (Bäumler, a. a. O., 182) liegt N.s Neigungen sogar besonders nahe (s. ob. A. 18). Der eine Pol seines Wesens – der seiner «Natur» entsprechende – fühlt sich durchaus hingezogen zur modern-französischen, artistisch-psychologischen Kultur. Sein geistiges Wollen dagegen entwickelt sich in der Reaktion gegen die Décadencetendenzen: die eigenen und die der Zeit. So entsteht ein «kriegerisch»-«herren»-mäßiges Ideal, das sich aber nicht mit einer bestimmten nationalen Art identifizieren läßt. Es erscheint repräsentiert durch die Römer, die Wikinger, italienische «Renaissancemenschen», Napoleon. Auch arabischer und japanischer Adel sind für N. (gleicherweise wie griechischer, römischer, germanischer) „vornehme Rassen“ (Geneal., 1. Abh., Aph. 11). Freilich werden gelegentlich auch „die Deutschen“ – immerhin – wegen ihrer „männlichen Tugenden“ (als eines – wenigstens eines gewissen – Äquivalents für ihre Kulturlosigkeit) geruhmt (Gotzend.: Was d. Dtschn. abg., Aph. 1). Jedenfalls sind immer die zwei Seelen in N.s Brust. (Vgl. auch ob. Kap. V, A. 55.) „Ohne diesen Aspekt der unaufhebbaren Zweideutigkeit und Vieldeutigkeit wurde N. nicht er selbst bleiben“ (Jaspers, S. 368). „Unbedenklich zwischen Gegensätzen leben“ und „sich selber die Freiheit vorbehalten, eine Überzeugung gegen die andere zu benutzen“ (Wille z. M. [Großoktavausg. XVI, 297 f.], Aph. 884), ist seine – romantisch jeder Festlegung widerstrebende – Maxime. „Gesetzt, die Starken waren Herr in allem und auch in den Wertschätzungen geworden . . . möchten wir eigentlich eine Welt, in der die Nachwirkung der Schwachen, ihre Feinheit, Rücksicht, Geistigkeit . . . fehlte?“ (ebd. [XV, S. 432 f.], Aph. 401). „Die Übelstände bekämpfen, wie als ob man ihrer entraten könne“ (ebd. [XVI, S. 295 f.], Aph. 881), ist für N. ein trivialer Standpunkt; „die Décadence selbst ist nichts, was zu bekämpfen“, „was an sich zu verurteilen wäre“ (ebd. [XV, S. 167 f.], Aph. 40 f.). Dem entspricht auch seine doppelseitige Wagner-Würdigung: «Tristan» und «Siegfried», – interessante, ja faszinierende Décadence und barbarische Übergesundheit. (B. hat weder von der einen noch von der andern Seite her für Wagner etwas übrig.) Dabei ist wohl von der Empfänglichkeit für den «Tristan» her, als Reaktion, der Enthusiasmus für die «Siegfried»-Figur verständlich (vgl. ob. K. V, A. 8), nicht aber umgekehrt. N. nennt sich selbst „den Gegensatz einer heroischen Natur“ (Ecce: Warum ich so klug, 9 geg. Ende). „Zarathustra ist kein Siegfried“: was ihn begeistert, sind „goldene Träume“ vom Leben (Roos, a. a. O., S. 76) – eine Angelegenheit romantischer Phantasie; dem Leben selber geht er scheu aus dem Wege. „Die Gestalt des Siegfried“ ist bei N. eine Antithese: „dieser antiromanische Siegfried“ ist N. vor allem darum so wohlgefällig, weil er so „antikatholisch“ ist (Jens., Aph. 256 a. E.). Freilich: ist dieses Stichwort einmal gefallen, dann wird auch gleich das Verdikt gefällt über „alte und murbe Kulturvölker“: die nämlich zu „alt und mürbe“ sind für den Kampf, den der «Antichrist» proklamiert. Und da steigen

dann freilich die «Barbaren» im Kurse, welche über die nötige Robustheit verfügen. So geht es denn gegen die «katholischen» Kulturvolker. Denn „es scheint, daß den lateinischen Rassen ihr Katholizismus viel innerlicher zugehört als uns Nordländern das ganze Christentum überhaupt“ (Jens., 48). Daß es dabei aber durchaus nicht gegen die Franzosen und ihre Kultur im ganzen geht, zeigt N.s eigene Darlegung des Nebeneinanders von so „vollendeten Typen der Christlichkeit“ wie Pascal, Fénelon, der Guyon, und ebenso vollendeten *libres penseurs* (Morgenr., 192) [vgl. ob. A. 3]. Zu derjenigen Hoherschätzung der Deutschen gegenüber den Franzosen, die N. möglich ist, gelangt er vor allem von dem Gedanken aus, daß die Germanen «von Natur» heidnischer seien als die für das (katholische) Christentum gewissermaßen prädestinierten Franzosen. Zwar hat gerade ein Deutscher, Luther, „das Christentum wiederhergestellt“, als es in der Renaissance-Weltlichkeit unterzugehen im Begriff stand, – „die Katholiken hätten Gründe, Lutherfeste zu feiern, Lutherspiele zu dichten“ – (Ecce: zum «Fall W.», Aph. 2), dennoch aber – und hier ist nicht N., hier ist der Geschichtsverlauf selbst paradox – kann N. seinen eigenen Protest gegen das Christentum als solches in der historischen Perspektive einer „Vollendung“ „des Werkes Luthers“ erblicken (Fröhl. Wiss., 146; vgl. ob. Kap. XIX, A. 5). Schließlich bedeutete Luthers Werk ja den ersten historisch bedeutsamen Einbruch in die geistige Einheit des alten Europa (wie das von einem, der „Europa“ noch mit „der Christenheit“ identifizierte, eindringlich empfunden wurde), die völlige Beseitigung dieser „geistigen Einheit des alten Europa“ aber mußte für N. Forderung sein, um damit „die Voraussetzung“ zu schaffen, unter der allein eine Verwirklichung seiner Zielsetzung, des «Übermenschen», als „möglich“ erscheinen konnte (Baumler, Studien, S. 248). B. mochte dieses „alte Europa“ in seiner geistigen Einheit – und das heißt: mit seinen vom Christentum geschaffenen sittlichen und kulturellen Grundlagen – erhalten helfen, – N. ist auch da, wo er sich als „guter Europäer“ fühlt, nicht derjenige, der nun – wenigstens in diesem weiten, kontinentalen Sinne – eine Heimat, seine Heimat gefunden hatte, zu der er in einem natürlich-«konservativen» Verhältnis stehen wurde. Er ist und bleibt wesentlich ein „Heimatloser“ (Fröhl. Wiss., Aph. 377) und als solcher prädestiniert zum geistigen Revolutionär. Sein «guter Europäer» ist notwendig „Atheist und Immoralist“ (Wille z. M. [WW. XV, S. 236], Aph. 132). Und wenn er speziell dem Deutschen eine «europäische» Zukunftsaufgabe gewiesen sieht, so darum, weil er „an die Seelenverwandtschaft des Deutschen mit dem nichtchristlichen Welt-, Gott- und Menschenempfinden“ glaubt (Th. Stembüchel, a. a. O., S. 153) und an eine besondere Befähigung des Deutschen zum „Bösen“: in jenem Sinne, in dem der «Übermensch» noch von den „höchsten“ Menschen ein „Teufel“ geheißen werden wurde (Zarath. II: V. d. Menschenklugheit).

71. Ecce. Warum ich so klug, Aph. 3. — 72. B.-GA. I, S. VII.

73. Deutschland und Frankreich sind für B. die beiden nicht wegdenkbaren großen Exponenten der europäischen Kultur. In ungewöhnlich hohem Grade aufgeschlossen ist er für die Kulturwerte der französischen Literatur. Dennoch ruht er gegenüber der französischen die ältere deutsche Kultur (zu der er Berlin freilich nicht rechnet!) als die unter weit gesünderen, weil organischen Bedingungen erwachsene. In einem – auch kulturell – völlig zentralisierten Lande wie Frankreich, so führt B. in einem 1843 in der «Kölnischen Ztg.» erschienenen kultursoziologischen Aufsatz aus, beherrscht „das Geld“ auch «den Geist», indem hier alles – auch das geistige Leben – in der Hauptstadt, also in einer Großstadt sich konzentriert. In der französischen „Provinz“ kann

„auch der beste Dichter nicht aufkommen“, — er kann es nur eben in Paris. Der großstädtische Geist aber lebt immer nur für den Tag, er unterliegt also der rasch wechselnden Mode; und wo er die geistige Produktion bestimmt, da muß die Kultur Zuge des Journalismus annehmen. Sie erliegt weithin dem Einfluß von „Luxus und Bestechung“, — und das ist schlimmer als „Zensur und Preßzwang“ in Deutschland. Dafür kann ein deutscher Dichter „in Jena, Tübingen oder Elberfeld berühmt werden“. Berühmt, wenn auch nicht reich. „Unsere größten Dichter haben in kleinen Städtchen am Rhein, in Schwaben, in Thüringen gelebt“ und für „das Volk“ geschaffen, nicht für ein großstädtisches „Publikum“ „und dessen Nachbeter in der Provinz und im Auslande“. Für das Volk: das heißt für den „Nachruhm“ bei „der Nation“. Eben dies aber — und nicht die persönliche „Geltung“ in der Zeit — ist der rechte Antrieb für künstlerisches Schaffen. „Gerade weil es notorisch ist, daß man in Deutschland als Dichter oder als Maler verhungern kann, gibt es bei uns weit mehr echte Renommeeen als in Frankreich.“ Der Gedanke ans „Geldverdienen“ bringt den geistig Schaffenden „a priori in falsche Stellung“; nur wo jener Gedanke wegfällt, wird er „Dauerndes“, „Unsterbliches“ schaffen können. Und darum „ist unsere Literatur reifer als die französische“. („Die französische Literatur u. d. Geld“, wieder abgedruckt bei J. Oswald, Unbekannte Aufsätze). B.s [1922], S. 60—68). Vgl. auch: an Alioth 20. 3. 85 (gegen „die Verehrung der Völker für Paris“ und sein „großstädtisch verlebtes Volk“), an dens. 18. 7. 85 („Euer feierliches, gepfeffertes Paris“).

74. Ecce: Warum ich so klug, Aph. 5 — 75. Vgl. ob. S. 166. — 76. Vgl.: an Schauenburg 28. 2. 46: der „der Geschichte abgestorbene Sudan“ als „stilles, wunderbares Grabmonument“. B.s eigentliche Liebe gehört dem Rom vor dem Risorgimento. Er ist der wirklich Unzeitgemäße (ob. S. 173): und darum nicht „ein Parisien par Sehnsucht“, sondern „ein Romano“ (an Alioth 19. 2. 89), freilich: „das Rom, welches ich gern hatte, lebt ja ohnehin nicht mehr.“ — 77. s. ob. S. 170. — 78. Vgl. GA. VII, 370. — B. auf Grund seiner Freundschaft mit Paul Heyse und dem alten Piccioni, einem ehemaligen Carbonaro, „Sympathien“ für „den Unabhängigkeitskampf Italiens“ zu imputieren (Carl Neumann, J. B. [1927], S. 136), ist völlig abwegig. In Piccioni liebte B. die „edle, bedeutende Persönlichkeit“, die „trotz der allerbittersten und furchtbarsten Schicksale“, die ihn „die Eitelkeit menschlicher Dinge“ grundlichst erfahren ließen, „jung und mutwillig“ blieb (an Gottfr. Kinkel 20. 8. 43). — 79. 80. 81. Ecce: zum „Zarath“, Aph. 4. — 82. Jens., 256 a. E. — 83. Ecce: zur „Gotzend.“, 3. — 84. N. an B. 6. 1. 89. — 85. Salin, S. 194. — 86. an Overbeck 26. (oder 27.) 12. 88. — 87. Vorw. zu „N. contra Wagner“. — 88. 89. Jens., Aph. 255. — 90. Ecce: Warum ich so klug, 7; — B. an Alioth 25. 8. 78: ein „objektives“ Reden über Rossini, Bellini, Verdi hat für B.s Liebe zu diesen Meistern geradezu etwas „Frevelhaftes“! — 91. s. ob. S. 21. — 92. GA. I, S. VII. — 93. an Riggenbach 26. 8. 38. — 94. an Wilh. Schafar 17. 9. 90 (ungedruckt, zit. von Kaegi, GA. V, S. XXII). — 95. an Emma Brenner-Kron 5. 11. 52, 16. 1. 53. — 96. an Riggenbach 10. 4. 39 (ungedr., zit. Kaegi, GA. I, S. XXIII). — 97. an Riggenbach 26. 8. 38. — 98. wie A. 96. — 99. an Preen 6. 8. 81. — 100. Vorträge zur „Gesch. d. Malerei“ (von 1844/46), nach dem Mskr. zitiert von Kaegi, GA. V, S. XXVII f. — 101. GA. XIV, 335. — 102. ebd., 336. Das Werk Stephan Lochners wird schon 1842, in den „Kunstwerken der belgischen Städte“ (S. 134) preisend der „gemeinen Lebenssphäre“ des Genter Altars der van Eyck entgegeng gehalten. Doch wird dieser später (an e. Theologiestudenten 26. 5. 95) zu den größten Schätzen der

Welt gezahlt. — 103. Vgl. schon: an Schreiber 21. 4. 37 (wo bereits von „Heimweh“ und „Wallfahrt“ die Rede ist). Später sagt er zu Heyse, der nach dem Besuch in Basel gen Straßburg weiterzieht, im Hinblick auf das Münster: „hodie eris in paradiso“ (Heyse an seine Eltern 11. 9. 49; in E. Petzet's Ausg. d. Brfw. B.-Heyse, 1916, S. 159). 1865 macht ihm der Freiburger Munsterturm „wieder einen mythischen Eindruck — wie vor dreißig Jahren“, als B. ihn zum ersten Male sah (an Otto Ribbeck 17. 10. 65). Sogar Carl Neumann, der doch so gern einen «Bruch» zwischen dem deutsch-romantischen, für Gotik schwärmenden und dem späteren renaissanceistisch-klassizistischen B. konstruieren will, muß zugeben: „den Freiburger Münsterthurm hat B. nie aufgehört zu bewundern“ (a. a. O., 130). Und vor dem Straßburger Münster wird ihm immer wieder „ganz ehrfurchtig zumute“ (an Alioth 20. 9. 80). Vgl. auch über Spätgotik, und insbesondere die des Münsters von Thann: an Preen 27. 4. 70, — ein derart positiv lautendes Urteil, daß B. selbst es „höchst ketzerisch“ (nämlich vom orthodox-klassizistischen Standpunkt aus) nennt. — 104. s.: an Alioth 5. 4. 75, auch z. B. an dens. 4. 9. 77, an Preen 28. 11. 77. — 105. an Preen 27. 9. 70; — ein Zeichen der „Reife persönlicher Kultur“: ebenso wie bei dem gleichgearteten Freunde Geymüller (Carl Neumann, J. B., 398 ff); auch bei diesem wurde die Kritik „nie lieblos“. — 105a. Und philosemitisch ist auch N.s Begriff des „guten Europaers“ (Mschl. Allz. I, Aph. 475). Ein „guter Europäer“ ist für ihn z. B. Georg Brandes (an Brandes 2. 12. 87). — 106. N. contra W.. Wohin W. gehört; Ecce: Warum ich so klug, Aph. 4. Es ist die typische „Moderne“, die aus N. spricht, wenn er „die supremste Art der Geistigkeit“ in Heine und Offenbach repräsentiert sieht (Nachlaß, 1882 ff., WW. XIV, S. 228). — Lässig jovial urteilt dagegen über Offenbach J. B. (an Preen 27. 2. 76): „à tout pécheur miséricorde!“ Er ist über ihn ganz einer Meinung mit ein paar italienischen Bekannten: „è però una miseria in confronto di Rossini!“ Der „göttliche alte Rossini“ gegenüber „dem modernen Gesindel!“ (an Grüniger 21. 8. 79; zit. b. Markwart, 36). Vgl. dazu ob. A. 90. — 107. Jens., 250. Vgl.: an die Mutter 19. 9. 86: „Der Himmel erbarme sich des europäischen Verstandes, wenn man den jüdischen Verstand davon abziehen wollte!“ (Die höchst private Form des familiären Briefes beweist die Ehrlichkeit dieser Meinung.) Der jüdische Intellekt gehört für N. wesentlich mit zum «guten Europaertum», während B. dem Judentum nicht ohne kulturelle Bedenken gegenübersteht. N. verkörpert eben den Litteratentyp (s. Steding). Sein „guter Europäer“, ist der Gegensatz des Antisemiten (s. Brief Paneth's vom 29. 1. 84, bei Elis. Forster-N., Leben N.s II, 485). — 108. 6. 1. 89. Über N. als «Artistem» vgl. Roos, a. a. O., 52. — 109. B. an Emma Brenner-Kron 21. 5. 52 (— gerade die „Finessen“ pariserischer Art liebt oder goutiert aber N.); an Alb. Brenner 2. 12. 55. — 110. vgl. bes.: Ecce, zum «Fall W.», Aph. 4. — 110 a. N.s Vorliebe für Heine geht Hand in Hand mit der für die Pariser Kultur, „die älteste und späteste Europas“: „die verwohntesten Pariser haben Heinr. Heine die Ehre gegeben, die sublimste Form des esprit Parisien darzustellen“ (WW. XIV, S. 228). — 111. vgl. ob. S. 162. — 111 a. Vgl. WW. XIV, 227: „einem Juden zu begegnen, ist eine Wohltat, gesetzt, daß man unter Deutschen lebt.“ — 112. Ecce: a. a. O. Es ist „erwiesen, daß das publizistische Interesse an N. vor allem von jüdischen Schriftstellern alimentiert worden ist: Fritz Maxthner, Leo Berg, Georg Brandes . . .“ (Bernoulli II, 392); und dies „wirksame und begeisterte Eintreten jüdischer Schriftsteller für ihn“ war sicherlich nicht unbeteiligt an N.s Abneigung gegen den Antisemitismus. Vgl. auch Steding (414), der in diesem Zusammenhange auch Maximilian Harden nennt. — 112a. Die führenden Männer der naturalistischen

Litteraturrevolution zu Ende des 19. Jhdts. sahen in N. und – ungeachtet des N.schen Verdikts über Zola (ob. K. VII, A. 2) – gleichzeitig in Zola (Mich. Gg. Conrad, Von Emile Zola zu Gerh. Hauptmann [1902], S. 52) ihre Schutzpatrone. In N. stellte sich ihnen der erwachte „Geist des Zweifels“ an allem und jedem dar (Arno Holz, D. Kunst [1891], 83). Und über die naturalistische Bewegung hinaus: Durch „den Philosophen der schrankenlosen Ichsetzung“ empfingen „alle individualistisch-anarchistischen Bestrebungen eine Art religiöser Weihe. Mit Begeisterung wurde er zum Führer der neuen Generation proklamiert“ (Heinr. Hart, Gesamm. Werke III [1907], 87). Auch in Frankreich wurde N.s «Immoralismus» begierig aufgegriffen von der „Geistesart der Jahrhundertwende mit ihren auflösenden Tendenzen“ (Jul. Wilhelm, a. a. O., 74f.). — 113. s. die letzten Worte N.s an Overbeck und an B. Vgl. ob. K. X, A. 73. — Umgekehrt bekennt B., er sei sich „nicht der geringsten Vorliebe für die Juden bewußt“, ja er habe „sich über die Bedenken wegen der Emanzipation derselben noch nicht hinwegsetzen können“, — was ihn nicht hindert, da wo er Positives bei den Juden findet, das auch in aller Objektivität anzuerkennen (vgl. «Schilderungen aus Rom», Kölnische Ztg., Juli 1846; wieder abgedr. bei Oswald, Unbekannte Aufss. J. B.s, S. 144). — 113 a. Vgl. A. 112 a.

113 b. Die „Unzgt. Betr.“, urteilt A. Riehl (Fr. N. [1897], 11 f.), waren zum Teil schon „bei ihrem Erscheinen nichts weniger als unzeitgemäß“. In den neunziger Jahren wurde N. rasch eine Modeberühmtheit und «das Leben» ein Modebegriff (vgl. Heinr. Rickert, D. Philosophie d. Lebens [1920], 3 ff.). „N. hat doch wie kein Anderer die gärenden Elemente des Zeitalters verstanden“ (Gg. Brandes, im «Dt.-Nord. Jahrb.» 1927, S. 60). Die ganze Art des Mannes, der schon im Anfang seiner philosophischen Laufbahn erklärte, es sei „Zeit zur Erfindung von etwas Neuem“, entsprach aufs beste dem stets neuerungssuchenden Geiste des „Revolutionszeitalters“, so wie J. B.s Scharfblick es vor sich sah (s. ob. S. 73 ff., 146 f.), mochte es immerhin gerade damals wieder einmal «pausieren». Vgl. ob. K. XI, A. 50 a. E. „Ganz modern“ ist ferner N.s Stil in seiner „nicht plastischen“, sondern „mehr der musikalischen Stimmung und dem maleischen Ausdruck verwandten“ Wesensart (R. Saitschick, a. a. O., S. 222). „Dem Geiste seines Jahrhunderts verhaftet“ ist N. endlich als Psychologe: ein «zeitgemäßer» Typ im Gegensatz zum „gleichsam zeitlos“ lebenden „Seher“ oder „Weisen“, wie B. einer ist oder auch Bachofen; — wobei hinzuzufügen ist, daß des «bürgerlichen» Milieus „äußerer Ruhe und Sicherheit“ (nicht anders als der «betrachtende», der eigentlich «kontemplative» Mensch) auch der Psychologe bedarf: ist er ja doch nicht minder das Gegenteil einer aktiven Natur (s. Baumlér, Studien, 223, 241–243). Und wenn der Psychologismus, schon an sich, eine Verfallserscheinung ist — als die auch B. ihn sieht (vgl. ob. S. 88 unten) —, dann darf man sagen, daß N.s „groteske fratzenhafte Fanatikerpsychologie“ — welche die Groteskgebärde als „eine ästhetische Möglichkeit“ verwendet, um ein „exzentrisches Schauspiel“ aufzuführen, — geradezu die Züge „einer dämonischen Verfallspheosphoreszenz“ trägt (Thomas Mann, Betr. e. Unpolit. [1919], 341, 508). Daß N.s Geist dem „Geiste des Jahrhunderts . . . auf halbem Wege entgegenkam“, ist auch die Meinung von Jul. Binder (im „Logos“ XIV [1925], 275). Vgl. auch ob. K. XIII, A. 78 a. E.

113 c. Vorw. zum «Fall W.», a. E. — 114. Ecce: Warum ich so klug, Aph 4. Auch in der Litteratur sah, wer sich zu den «Modernen» rechnete, einen „Vorläufer“ in Heine, der wie mit dem Christentum so auch mit einer an der Antike

orientierten Klassik (mit dem «Humanismus» also) gebrochen hatte (Heinr. Hart, a. a. O., 46). — 115. an Emma Brenner-Kron 21. 5. 52. — 116. „Dieser wundersame Mensch gehört doch zu den trostlichsten Erscheinungen“ (an Preen 27. 4. 70). „So etwas wird nun in Deutschland unmöglich werden“, nämlich nach der deutschen Wendung von der «Kultur» zur «Politik», meinte B. unter dem Eindruck des 70er Kriegs: „die Atmosphäre verschwindet durchaus, in welcher allein noch solche Geistesprodukte entstehen können . . . Wo wird noch die kostliche Muße bleiben, welche notwendig ist, um so etwas hervorzubringen!“ Wie sollen noch „solche Gemüter gedeihen wie Morike“! „Dergleichen ist der besten Zeit eines Goethe würdig.“ Morike war für B. so etwas wie „der erste Dichter der Neuzeit“ (Aus einem Gespräch B.s mit A. v. Salis, 1. 12 70, wiedergegeben von Salis im «Basler Jahrb.» 1918, S. 285 f.). B.s eigene Gedichte rühren manchmal an Morike, vgl. Heyse an B. (28. 4 54) über das „Hämpfeli Lieder“: „diese Sachen macht keine Sterbensseele . . . außer Dein Nachbar Morike.“ — N. dagegen findet Morike, „mit Ausnahme von vier bis fünf Sachen in der deutschen Volksliedmanier, ganz schwach und undichterisch“ (Nachlaß, 1875; Werke [Naumann] X, 490). — 117. Vgl. auch: an Preen, Sylv. 72, über den „Weltflüchtling“ Grillparzer, bei dessen Studium B. erkennt, „wie nützlich und fruchtbar eine solche Zurückgezogenheit für die Nachwelt werden kann“. Man denkt dabei unwillkürlich an B. selbst. — 118. So sah B., als „der einzige“ unter den damaligen deutschen Historikern, — im Blick auf das heraufsteigende Zeitalter der Massen — die „Damonie der Macht“ ganz „ohne idealistische Verhüllung“: womit er innerhalb seiner Zeit „seltsam fremdartig, ganz und gar unzeitgemäß“ wirkt (Gerh. Ritter, Machtstaat u. Utopie [1940], S. 131, 170).

Stichwörter

- Aall, A 223
 1848 209, 244
 1866 73-75, 241, 243, 277
 1870/71. 76, 239-241, 245, 289
 Ackermann, E W 39, 208
 Acton, Lord 265 f
 Ägypten 103-105, 257
 Aschylos 84, 205
 Agathokles 115 f
 Alberti, L. B 275
 Alexander d. Gr. 126, 160, 262 f, 279
 Alexandriener 85
 Amerika 67, 156, 173, 246
 Anachoreten 200, 255 f, 268
 Anaximander 223
 Andler, Charles 176, 210, 249, 251, 254,
 261 f, 267-269, 283
 Antigonos 116
 Apollon 39 f, 195 f., 202, 210
 Antike 29, 32, 56, 83 f, 119 f, 129, 134,
 193 f, 197, 220, 222-224, 241, 248 f,
 251 f, 257, 260, 264, 288 f.
 Araber 284
 Aretino, Pietro 139
 Ariost 139, 275
 Aristipp 99
 Aristophanes 258
 Aristoteles 74, 86, 223
 Arndt, E. M. 158
 Arnim, Bettina v. 40
 Asien 156, 250, 252, 269, 279 f.
 Athen 93, 109 f, 237, 259
 Aufklärung 241, 261, 263, 276, 280
 (hl.) Augustinus 110 f., 128, 154, 225 f,
 257, 261
 Baboeuf 145
 Bach 215
 Bachofen 19 f., 91, 187, 195 f., 220, 288
 Baumker, Cl. 257
 Baumler, A. 176, 184, 187, 195 f., 206, 212,
 216 f, 234, 239 f, 247 f, 250, 253, 266,
 271, 282, 284 f, 288
 Baldung Grien, Hs. 171
 Balzac 166
 Barock 142, 171
 Baron, H. 197
 Barth, H. 176
 Basel 18-26, 32 f, 64, 65-70, 98, 102, 114,
 137, 145, 168, 170, 187-189, 192 f., 197,
 230, 232-234
 Baudelaire 40, 165 f, 211 f.
 Bauer, Bruno 242
 Baumgartner, Ad. 194, 265
 Beethoven 212 f, 260, 281
 Bellini 286
 Berg, Leo 227, 287
 Beigson 201
 Berlin 18, 21, 45, 188, 285
 Berlioz 165
 Bernhart, Jos. 182, 226, 271
 Bernini 201
 Bernoulli, C. A. 10, 178, 180, 183-188,
 212 f, 262
 Berthelot, R. 201
 Bertram, Ernst 176, 198, 201, 209 f, 226,
 236, 271 f.
 Beyschlag, W. 208 f.
 Bezold, Fr. v. 256
 Binder, J. 288
 Bismarck 41, 72-76, 153, 169, 213, 216,
 241 f., 244 f, 280-282
 Bizet 46, 214.
 Bjerre, Poul 203
 Blücher 159
 Boccaccio 256
 Boecklin 21
 Bollnow, O. Fr. 176 f
 Bolschewismus 220, 268
 Bonghi, Ruggiero 277

- Borgia, Ces 93, 119, 135, 137 f., 264, 274
 Borromeo, Carlo 275
 Bourget, Paul 164, 212
 Brahms 213
 Brandes, Gg 33, 172, 181, 219, 239, 254, 281, 287 f.
 Brandt, K 256
 Brann, H W 190
 Brock, W 222
 Buddhismus 257
 Bulow, Hs. v 211
 Buscher, G 192, 202, 204, 210
 Burckhardt, Antistes 197
 Burckhardt, Georg 239
 Burke, Edm 55, 98
 Byron, Lord 42
 Byzanz 131 f.
 Casar 71, 118 f., 126, 150, 153, 239, 262 f
 Carducci 243
 Carlyle 215, 276
 Carus, C G. 201
 Castiglione, Bald 137
 Cato major 115
 Cellini, Benv. 140, 171
 Charonea 250
 Chartres 134
 Christentum 27 f., 56, 78, 101, 103-105, 107 f., 111, 121, 125, 128-136, 142, 146, 149 f., 162, 173, 187, 193, 196, 200, 204, 214, 218, 220 f., 223-226, 228 f., 231, 236 f., 241, 246, 249 f., 252 f., 255-261, 263, 266-268, 270-274, 280 f., 284 f., 288
 Cimarosa 214
 Claude Lorrain 17, 48, 215
 Clemens von Alexandrien 223
 Conrad, Mich. Gg 288
 Constantin d Gr 116, 255
 Contarini 133
 Corneille 164
 Cremer, L. 176
 Cromwell 277
 Crusius, O. 184
 Cysarz, Herb. 209, 222, 248
 Dante 110 f., 155, 214, 259-261
 Darwin 4, 224
 Deesz, Gisela 284
 Delacroix 40, 165 f., 212, 230, 261
 Demetrios Poliorketes 115-117, 279
 Demokratie 41, 64 f., 67, 69 f., 81, 116, 216, 231 f., 245, 247, 253, 257, 270, 273, 277
 Deußen, Paul 183, 198, 209, 216, 224, 236, 239
 Deutschland 21, 46-48, 74-77, 140, 158, 161-164, 167-171, 173, 188, 196, 224, 238, 242, 245 f., 271 f., 280-287
 Dionys d Á 116
 Dionysos 30, 39, 82, 195 f., 201 f., 210, 224, 248, 252
 Dostojewskij 191, 212, 226, 247, 273
 Drews, Arth 202
 Durer 171
 Dyrssen, C 201
 Eckhart, Meister 226, 271
 Eicken, H v 268
 Eleaten 222
 Emerson, R W 277
 Empedokles 183, 222
 England 246, 265 f
 Enzyklopadisten 261
 Epaminondas 119
 Epikur 26, 45, 89, 91, 99-102, 259
 Erasmus 97, 220, 275
 Eucken, Rud 192
 Europa 56 f., 67, 72, 155-159, 161-163, 171, 173, 242, 244, 246, 252, 261, 264 f., 267, 269, 271, 279 f., 285, 287
 Eyck, van 286
 Fascismus 218-220
 Fénelon 285
 Fischer-Graz, W. 224, 229, 264, 282
 Flaubert 212, 215
 Forster-Nietzsche, Elis 10, 178-181, 189, 192, 200, 202, 208, 212, 239, 242, 249, 274
 Fontane, Th 245
 France, Anat. 164
 Frankreich 144, 163-170, 246, 256, 270, 280-286, 288

- Frantz, Const 276 f.
 Franz I, Kaiser 160
 Freiburger Munster 287
 Freiheitskriege 158, 239, 279
 Freud, Sigm. 47
 Friedrich II (Kaiser) 132, 135, 150, 269
 Friedrich d. Gr 117, 150, 262
 Friedrich Wilhelm IV 75

 Gast, Peter 177 f, 185, 192, 242, 260
 Gegenreformation 147, 260, 275
 Gelzer, H 30, 178, 180, 186, 197, 233, 258, 265, 274
 Gerlach, Ludw v 75
 Germanen 268, 284 f.
 Gersdorff, Frh. Karl v. 283
 Geymüller, Frh. H v 8, 56, 134, 178, 269, 280, 287
 Gluck 215
 Goethe 4, 9, 22, 26, 28, 36, 38, 40-42, 46 f, 72, 92, 105, 117 f, 139-141, 145, 153, 164, 168-170, 173, 182 f, 185, 193, 195, 198-200, 202 f, 209-211, 213, 217, 230, 232, 238, 245 ff., 250, 261 f, 268, 271, 275, 278 f., 281, 289
 Gotheim, Eberh 70, 233
 Gotik 111, 134, 171, 214, 287
 Griechen 50, 83-110, 114-118, 124, 149, 154 f, 195 f., 205, 210, 217-220, 223 f, 238-240, 242 f., 245, 249-253, 257-260, 262, 265, 274, 283 f
 Grillparzer 289
 Grutzmacher, R. H. 205
 Guardini, Romano 201
 Gundolf, Ernst 197, 222, 249, 253, 264
 Gundolf, Frdr. 199
 Guyon, Mme de 285

 Handel 48, 215
 Hauptner, G. 180
 Haller, K. L. v. 75, 276
 Hampe, Karl 269
 Harden, Maxim. 287
 Hart, Heinr. 288 f.
 Hausmann, Seb. 177, 188, 193
 Hegel 70, 72 f., 92, 128, 215, 224, 241, 252, 267, 279

 Heidegger, M. 209, 225
 Hl Allianz 280
 Heine 8, 33, 42, 170, 172 f, 198 f, 210 f, 279, 282, 287 f
 Heinemann, Fr 224, 264
 Hemtze, M 223
 Heraklit 58, 177, 201, 222-224, 253, 256 f.
 Herder 4, 52
 Heuschele, O 176
 Heyse, Paul 286, 289
 Hielscher, Fr 284
 Hildebrandt, Kurt 184, 203 f., 213, 223, 248 f
 Hillebrand, Karl 182 f, 195
 Hippokrates 205
 Hirsch, Eman 183, 262
 Honigswald, R 223
 Hofmiller, Jos 176, 190 f, 198 f, 202-204, 207 f, 216, 220, 260
 Holz, Arno 288
 Homer 41, 47, 84, 86, 89-91, 106, 196, 251, 262
 Horaz 31
 Horneffer, Aug. 190, 203
 Howald, E 195
 Huch, Ric. 190 f., 202, 208, 214, 221, 227, 235, 264 f.
 Humboldt, W v. 221

 Ibsen 119, 225, 263
 Indien 252
 Islam 131 f, 134-136, 280
 Italien 41, 150, 139, 168-171, 186, 211, 243, 280

 Jaeger, Werner 250
 Janssen, Jhs. 271, 273
 Japaner 284
 Jaspers, K. 191, 199, 206 f., 214, 218, 225, 235 f., 248, 254, 272, 284
 Jean Paul 209
 Jessen, Jens 177
 Jesuiten 273
 Jesus 96, 125, 226, 237, 254, 256, 266
 Joël, K. 176, 201, 222, 249, 252, 257
 Judentum 22, 33, 76, 104, 132, 135, 150,

- 162, 171 f., 199, 213, 234, 244, 257, 261, 268, 287 f.
- Justi, Carl 274
- Justin der Martyrer 223
- Kaftan, Jul 203–206, 216
- Kallikles 253
- Kant 159, 162 f., 171, 255, 271, 279, 281
- Kaphahn, F 200
- Kapitalismus 63, 66, 115, 231 f., 241
- Karl d. Gr 126
- Karl Martell 135, 269
- Kassander 116
- Katholizismus 57, 75, 220, 257, 259 f., 271, 273 f., 276, 284 f
- Keim, O. 202
- Keller, Gottfr 21 f., 186
- Kerr, A 261
- Ketteler, Frh W E v 75
- Kierkegaard 9, 196, 206, 221 f., 225 f., 228, 231, 255, 263, 273
- Kinkel, Johanna 208
- Kirchenstaat 168
- Kirchner, Egon 248 f
- Klages, L. 201, 207, 209 216 220, 228 236, 248
- Klebs, Gg 233
- Klein, Jhs 211
- Koerting, G 256
- Konservatismus 18–20, 32 f., 54–57, 64–66, 69 f., 74–76, 147 f., 276
- Kräutlein J 227
- Kretzer, Eug 203, 274
- Kreuzzüge 111, 261
- Kriek, B 282
- Kritias 88
- Krökel, Fr. 212, 283
- Kulturkampf 57, 75, 243, 260
- Lagarde 197
- Landsberg, Paul L. 226, 267
- Langer, Norb. 201, 207
- Larochefoucauld 78
- Leibniz 128, 162, 226
- Leisegang, H. 257
- Lessing, Gotth. Ephr. 283
- Lessing, Theod. 267
- Leyen, Fr v d. 201
- Liebmann, K. 208
- Liberalismus 64, 69 f., 75, 243 f., 261
- Lindemann, R. 201, 226, 271
- Lionardo da Vinci 171
- Lochner, Steph 171, 286
- Lowith, K 176
- Lombroso 204
- Loyola 270
- Ludwig XIV 69, 126, 153, 156
- Lutgert, W 204, 282
- Lukács, G v 198
- Luther 136, 150, 230, 269–271, 273, 275, 285
- Lysander 116
- Machiavelli 78, 80, 93, 116, 138 f., 211, 219, 254, 268
- Mähly, Jak. 177, 191 f., 203, 205
- Maistre, Jos de 276
- Mann, Thom 198, 210, 233, 282, 288
- Markwart, O. 192, 275, (hl.) Martin von Tours 271
- Marxismus 216
- Materialismus 224
- Maupassant 165, 283
- Maurias, Ch. 273
- Mauthner, Fr 287
- Meinecke, Fr. 74
- Metternich 154, 160, 278
- Meyer, Conr Ferd 184, 205, 275
- Meyer, Gg 176
- Meysenbug, M v 187, 203, 206, 211, 277
- Michelangelo 140–142, 153, 155, 201, 214 f., 260, 275, 278
- Militarismus 72, 74, 76, 81, 152, 237, 240, 246 f.
- Mittelalter 51, 57, 69, 103, 111, 129–135, 214, 218 f., 225 f., 252, 257, 259–261, 267 f., 272, 275
- Moderne 261, 287 f.
- Möbius, P. J 182 f., 190, 203–205, 211 f
- Morike 173, 238, 289
- Mohammed 263
- Molière 164

- Mommsen 194
 Montaigne 15, 164, 270, 283
 Montesquieu 266
 Moses 214
 Mozart 43 f., 46-48, 143, 214, 260
 Muhlmann, W E 250
 Muller, Adam 237, 268
 Mystik 129, 226, 271

 Napoleon 28, 71-73, 77, 126, 148-160, 164, 216, 239, 241 f., 244, 260, 262 f., 270, 277-280, 284
 Napoleon III 247
 Nationalismus 75 f., 149, 159, 232, 238, 242, 244 f., 276, 279
 Nationalliberalismus 74 f
 Naturalismus 287 f
 Neumann, Carl 176, 178, 184, 192 f., 198, 211, 230, 261, 269, 274, 286 f
 Neuplatonismus 223, 257
 Niebuhr 194
 Nihilismus, russ. 246
 Nominalismus 225, 271
 Novalis 37, 280
 Numantia 125

 Oehler, Max 200
 Oehler, Rich 196
 Österreich 75
 Offenbach, Jacques 287
 Olympias 116
 Orient 85, 114, 124, 132, 252
 Origenes 223
 Overbeck, Franz 10, 17, 25, 28, 176-180, 185-188, 190-192, 194-198, 200, 203 f., 206, 208, 213, 235 f
 Overbeck, Ida 190, 198, 204, 206, 211, 235 f

 (hl.) Pachomius 271
 Paneth 191, 199, 234, 287
 Paris 22, 40, 42, 102, 162-169, 172, 282 f., 285-287
 Parmenides 222
 Pascal 197, 204, 206, 226, 285
 Patristik 103, 220

 Pazifizismus 231, 237
 Pechel, R 176
 Perikles 84, 103, 109, 118, 250, 257, 262
 Perser 156, 252
 Perserkriege 242 f., 250
 Peter d. Gr. 156
 Petrarca 133, 256
 Phidias 84, 88, 109
 Philipp von Makedonien 116
 Philipp II. von Spanien 156, 191
 Philippe, Ch -L 210
 Philo 223
 Picchioni, Luigi 286
 Pico della Mirandola 129 f.
 Pietismus 20, 271
 Pindar 84, 251
 Platen 170, 212
 Plato 45, 50 f., 58, 60, 86, 101-106, 108, 111 f., 128, 152, 183, 214, 227, 238, 244, 248, 251, 255-258
 Platonische Akademie in Florenz 129
 Platz, H 212
 Podach, E F 178, 184 f.
 Polen 147
 Prähistorie 30, 86 f., 91
 Preußen 73 f., 76 f., 233, 239, 241-245
 Proklos 259
 Prometheus 196
 Protagoras 253, 256
 Protestantismus 220, 224, 226, 246, 257, 270 f., 273, 276, 285
 Przywara, E. 226
 Pyrrhon 101 f
 Pyrrhos 116
 Pythagoras 183, 257
 Pythia 84

 Racine 164
 Raffael 47, 109, 133 f., 140-142, 153, 171*, 214 f., 260, 262, 269
 Randa, H. 187
 Ranke 128, 241, 276
 Rée, Paul 191, 208
 Reformation 57, 131-133, 135 f., 143, 147, 150, 219, 230, 260, 270, 272 f., 275 f., 281

- Rehm, W. 176, 179 f, 195, 218, 249, 275, 278
 Reinhardt, K. 272
 Rembrandt 230
 Renaissance 17, 43, 46, 53 f, 78, 93, 102 f.,
 111, 114–116, 119 f, 129–142, 150, 164,
 169, 214, 218, 238, 256 f, 260, 263, 267,
 269, 273–275, 284 f.
 Renan, E. 108
 Restauration 55
 Revolution, Frz. 145 f, 148, 150, 218, 230,
 260, 275
 Revolutionszeitalter 55, 61, 65, 73–75, 130,
 147
 Ribbeck, O. 181, 194
 Rickert, H. 201, 288
 Riehl, Al. 196, 199, 248, 269, 288
 Risorgimento 286
 Ritschl, Fr. 29 f, 59, 83, 163, 194 f., 228,
 234, 283
 Ritter, Gerh. 289
 Robespierre 145, 148
 Romer 30 f., 71 f, 114 f, 117, 125, 128,
 136, 150, 154 f., 157, 196, 237, 239, 266,
 272, 278, 284
 Romerzüge 272
 Rohde, Erwin 15, 34 f., 51, 94, 179, 181–183,
 187 f., 190, 194 f, 198, 203, 216, 239, 282
 Rokoko 143 f., 149, 151
 Rom 168–170, 211, 286, 288
 »Romantische Schule« 8, 40, 62, 80, 201 f.,
 209, 235, 239, 279 f.
 Roos, C. 176, 206, 209, 211, 215, 227 f.,
 283 f., 287
 Rossini 44, 46, 169, 286 f
 Rousseau 46, 98, 121, 143, 145 f, 148, 208,
 230, 236, 273 f., 276
 Rubens 41, 47, 171, 214, 262
 Russel, Herb. 191, 251
 Rüttimeyer 21, 233
 Rußland 150, 156 f., 246, 279 f

 Sade, Marquis de 264
 Saint-Just 145
 Saitschick, R. 256, 275, 288
 Salm, E. 10, 177 f, 182, 184–186, 193–195,
 197, 199, 220, 230, 251, 259, 262, 278
 Salis-Marschlins, Meta v. 179, 188, 191 f.,
 206
 Sallust 103
 Salomé, Lou (Andreas-) 187, 190–192, 203,
 208–210, 214, 217, 219, 235, 272
 (hl.) Salvian 275
 Schabad, M. 176, 201
 Schaefer 252
 Scheffler, Ludw. v. 184 f, 192, 249
 Scheler, M. 222, 268
 Schelling 202
 Scheuer, O. F. 192
 Scheuffler, G. 200
 Schiller 64, 80, 111 f, 118 f, 158, 221, 230,
 261–263, 265
 Schilling, Kurt 201, 227
 Schlatter, Ad. 192
 Schlegel, A. W. 30, 246
 Schlegel, Fr. 20, 239, 279
 Schlegel, Wolfg. 249
 Schleiermacher 102 f.
 Schlosser, Fr. Chr. 122
 Schmitt, Carl 95, 198, 211
 Schneider, Hs. 196, 248, 255
 Schonbein 233
 Scholastik 259, 267
 Scholz, Hch. 223
 Schopenhauer 14, 26–28, 42–44, 48, 50, 56,
 66 f, 71, 86, 100, 104 f., 111, 121, 125,
 133 f, 149, 189, 191–193, 196 f., 214,
 218, 221, 226, 241, 244, 281, 283
 Schrempf, Chr. 192, 227
 Schubert, Meta 222, 237
 Schumann 212, 254
 Schweiz 19, 21 f., 41, 170, 187 f.
 Seuse 226
 (hl.) Severin 189, 256, 275
 Shakespeare 164, 212, 283
 Siegmund, Gg. 190, 203, 207, 272
 Summel, Gg. 222
 Sokrates 15, 47, 51, 55, 70, 79, 84, 94–101,
 152, 195, 219, 223, 228, 230, 236, 247 f.,
 250, 254–257
 Solon 95
 Sophisten 93 f, 101–103, 105 f., 253–256,
 258, 265

- Sozialismus 50, 63, 66, 231, 244
 Sparta 237
 Spengler, Osw 200, 202, 210, 216, 239-241,
 246, 248 f.
 Spitteler 22, 188, 190, 214
 Spranger, Ed 195, 239
 Stadelmann, R 219
 Stahelin, Ernst 176
 Stahelin, Felix 249
 Steding, Chr 176 f., 184, 188, 197-199,
 205 f., 220 f., 232, 240, 249, 267, 284, 287
 Stein, Reichsfrhr vom 95
 Stein, Wilh 211
 Steinbuchel, Th 176, 223 f., 252, 272 285
 Stendhal 34, 40, 111, 119, 137, 163 f., 210
 212, 214, 261
 Stifter 209
 Stoa 51, 78, 223, 244, 280
 Straßburger Münster 287
 Strauß, Dav Fr. 39

 Taine 14, 153, 186, 260
 Talleyrand 150-152, 160
 Themistokles 93, 115
 (hl.) Thomas von Aquino 226, 267
 Thrasymachos 253
 Thukydides 93 f., 103, 238, 254
 Tieck, Ludw. 209, 235
 Tönnies, F. 268
 Tolstoi 226
 Treitschke, H. v. 73, 87 163, 233, 242 f.,
 245, 277-280
 Troeltsch, E. 271, 276
 Turin 191

 Utilitarismus, engl 66, 80
 Urslingen, Werner von 193

 Vaihinger, H. 228
 Valeriano, Fra Urb 133

 Venedig 150
 Verdi 286
 Verweyen, J 225
 Vetter, Aug. 196
 Viktor Emanuel II 169
 Vischer, Eberh 180, 182
 Vischer, Fr Th 149
 Voltaire 15, 40, 46, 56, 143-146, 182, 280,
 283
 Vorsokratiker 58, 95, 223 f., 248, 252, 254,
 256

 Wackenroder 235
 Wagner, Rich 7, 20, 27, 35 f., 40 f., 43-48,
 103, 163, 165-167, 169, 176, 185, 201,
 203, 212-215, 241, 253, 260, 281, 284
 Wagner, Cosima 281
 Wahle, A 283
 Walzel, Osk 201
 Weimar 157
 Weinstock, H 252
 Westphal, O 176, 184, 233
 Widmann, J. V 22, 188
 Wikinger 284
 Wilamowitz-Moellendorf, U. v 188, 195,
 199, 248
 Wilhelm II, Kaiser 76
 Wilhelm, Julius 282, 288
 Winckelmann 186, 195, 271, 278
 Windelband, Wilh 208, 255
 Wolfflin, H. 200, 261, 275
 Wolters, A. 208

 Xanthippe 99

 Zeus 196, 223
 Ziegler, Theob 203
 Zola 230, 288
 Zurich 197, 212